

【迷信与文化四书】

妖怪学讲义系（总论）

「目」井上圆了◎著

蔡元培◎译



妖怪者何耶？

有啸于梁，烛之无所见；

有立于堂，视之无所睹；

动物之化石，死者之现形，

妖怪乎？

何为物理的妖怪，何为心理的妖怪？

一切答案尽在《妖怪学讲义录》¹¹

我个人以为，中国之有西洋哲学，由来已久，然从今天来看，至少可算有三个时期。第一个时代是用蔡元培先生所翻译的井上圆了的“妖怪学”为代表。

——张东荪

闻日人井上圆了氏，有《妖怪学讲义》之著，甚见重于其国人，甚有益于其民俗，购而读之，煌煌巨册，其精思名论，令余钦佩崇拜，不可名状。

——杜亚泉



上架建议 哲学 / 传统文化

淘宝店铺热搜：东方出版社 <http://dfyxcbs.tmall.com>

官方微博请扫描



ISBN 978-7-5060-7309-7



定价：25.00元

【迷信与文化四书】

妖怪学讲义录（总论）

〔日〕井上圆了◎著

蔡元培◎译

图书在版编目 (CIP) 数据

妖怪学讲义录: 总论 / (日) 井上圆了 著; 蔡元培 译. —北京: 东方出版社, 2014. 3

ISBN 978-7-5060-7309-7

I. ①妖… II. ①井… ②蔡… III. ①神—民间文化—文化研究—日本
IV. ①B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 037576 号

妖怪学讲义录 (总论)

(YAOGUAXUE JIANGYILU)

作 者: [日] 井上圆了

译 者: 蔡元培

责任编辑: 张凌云

出 版: 东方出版社

发 行: 人民东方出版传媒有限公司

地 址: 北京市东城区朝阳门内大街 166 号

邮政编码: 100706

印 刷: 北京京都六环印刷厂

版 次: 2014 年 4 月第 1 版

印 次: 2014 年 4 月第 1 次印刷

印 数: 1—3000 册

开 本: 880 毫米×1230 毫米 1/32

印 张: 7.125

字 数: 115 千字

书 号: ISBN 978-7-5060-7309-7

定 价: 25.00 元

发行电话: (010) 65210056 65210060 65210062 65210063

版权所有, 违者必究 本书观点并不代表本社立场

如有印装质量问题, 请拨打电话: (010) 65210012

原序一（初版）*

余之发行妖怪学讲义也，世人或以为出于好奇之余，弄无用之闲谈。夫好奇而弄闲谈，余虽不肖，亦不屑为也。余所以及此者，实有不得已者在焉。余尝以为吾邦明治之鸿业，一半既成，一半未成，政治上之革新既往，道德上之革新未来。方今天下，法律愈密，而道德日衰，乡曲无赖之徒，有藉壮士以虐良民者；有不学无术，横议时事，诡譎阴险，无所不至，居然以政治家自任者；有黄口少年，乳臭未干，仅读数卷之西籍，生吞活剥，俨然以学者自居者；有贪利无厌者。节义之风，廉耻之俗，荡然扫地，是岂可无一大革新耶？

* 此书为日本井上圆了所著。全书共八卷。蔡元培已译出六册，由亚泉学馆购印。但因该学馆失火，此书的译稿五册被焚毁，仅余《总论》一册，由商务印书馆于清光绪三十二年八月印行。

而革新之道，舍教育、宗教将何求？是余所以稟生于宗教界，投身于教育海，日夜孜孜，图报国恩于万一也。夫世人之所以亟待教育、宗教者，以其心中之迷云，隐智日之光，不去其迷心，则道德革新之功，实无可期。是又余所以向设哲学馆，以养成教育家、宗教家；今又发行《妖怪学讲义》，以与有志诸君共讲究之也。其种目固本馆所教授之学科，若馆外员诸君，于讲义所载之外，更有疑义难解者，宜向本馆所设之妖怪研究会质问，其说明或载讲义之余白，或直接回答，若尚有不明者，当于先年大学内所开之不思议研究会员，征各专门家之意见而回答云。

井上圆了

原序二（再版）

余数年来研究四百余种之妖怪，分为八部，既以一年间讲述之，而印行其笔记。发行既罄，乃以旧稿再付印，计购读者之便，就各部门而合缀之。下揭初版妖怪学绪言之序文如下：

余以独力，乘日业余暇，为妖怪学之研究，于兹十年矣。其间自搜四百余种之书类，由人辱以四百余项之通告，加之漫游全国六十余州，实地见闻者亦颇多，故其材料不为缺乏，然其中事实可取者，仅十分之一，欲由是以得成效甚难，就此等事实，抽象概括而组织一学科，则难中之难也。余不佞，远非所及，惟开其端绪于今日而已。兹不顾拙劣，公《妖怪学讲义》于世，窃冀四方博览达识之士，寄送材料，以助余微志。

邮书寄东京市本乡区蓬莱町廿八番地哲学馆。特先题一言以恳
请之。

井上圆了

目 录

卷之一上

第一讲 定义篇 / 3

第一节 开讲 / 3

第二节 妖怪与不思议之异同 / 5

第三节 妖怪与异常变态之关系 / 6

第四节 妖怪之标准 / 6

第五节 假怪与真怪之别 / 7

第六节 迷误之原因 / 7

第二讲 学科篇 / 9

第七节 妖怪学之所以未设学科 / 9

第八节 学问全体之学科表 / 9

第九节 妖怪学所以为应用学 / 11

- 第十节 心性与妖怪之关系 / 11
- 第十一节 妖怪学与心理学之关系 / 12
- 第十二节 妖怪学与诸学之关系 / 13
- 第十三节 第二分类法 / 13
- 第十四节 第二分类表 / 14
- 第十五节 第三分类法 / 15
- 第十六节 学科分类之归结 / 16

第三讲 关系篇 / 17

- 第十七节 实际上之关系 / 17
- 第十八节 与宗教之关系 / 17
- 第十九节 与教育之关系 / 18
- 第二十节 与政治之关系 / 19
- 第二十一节 与医术之关系 / 19
- 第二十二节 与实业之关系 / 20
- 第二十三节 与风俗之关系 / 20

第四讲 种类篇 / 21

- 第二十四节 妖怪之分类 / 21
- 第二十五节 物理的妖怪之种类 / 21
- 第二十六节 心理的妖怪之种类 / 22
- 第二十七节 心理学上之分类 / 23

- 第二十八节 诸学上之妖怪 / 24
- 第二十九节 理学的及哲学的妖怪 / 24
- 第三十节 真正之妖怪 / 25

第五讲 历史篇 / 27

- 第三十一节 妖怪学之历史 / 27
- 第三十二节 太古之时代 / 27
- 第三十三节 发达之时期 / 28
- 第三十四节 第一时期 / 29
- 第三十五节 第二时期 / 30
- 第三十六节 第三时期 / 31
- 第三十七节 理外的说明法 / 32
- 第三十八节 惟心的说明法 / 32
- 第三十九节 经验的说明法 / 33
- 第四十节 说明法之归结 / 34
- 第四十一节 妖怪事项之起原及发达 / 35
- 第四十二节 妖怪历史之分类 / 36

第六讲 原因篇 / 37

- 第四十三节 迷误之原因 / 37
- 第四十四节 妖怪谈话之真伪 / 37
- 第四十五节 知识与妖怪之关系 / 39

第四十六节 妖怪与论理之关系 / 40

第四十七节 演绎的妖怪 / 40

第四十八节 归纳的妖怪 / 41

第四十九节 因果与妖怪之关系 / 43

第五十节 事实考定法 / 43

第五十一节 妖怪体之大分类 / 45

卷之一中

第七讲 说明篇第一 / 51

第五十二节 心理学上之说明 / 51

第五十三节 物心相关之说明 / 52

第五十四节 身心相关之说明 / 53

第五十五节 神经系统 / 55

第五十六节 感觉及知觉 / 57

第五十七节 再想及构想 / 59

第五十八节 虚想 / 60

第五十九节 感情及意志 / 60

第八讲 说明篇第二 / 63

第六十节 意识论第一（定义） / 63

第六十一节 意识论第二（意识、无意识之区别） / 66

第六十二节	意识论第三（心力与意识之关系）	/ 68
第六十三节	意识论第四（意识之范围）	/ 70
第六十四节	意识论第五（意识与观念之关系）	/ 72
第六十五节	意识论第六（意识与社会之比较）	/ 73
第六十六节	注意论第一（注意之义解及性质）	/ 75
第六十七节	注意论第二（注意与意识之关系）	/ 76
第九讲 说明篇第三 / 81		
第六十八节	习惯论第一	/ 81
第六十九节	习惯论第二	/ 86
第七十节	联想论第一	/ 87
第七十一节	联想论第二	/ 89
第七十二节	信仰论第一	/ 94
第七十三节	信仰论第二	/ 95
第七十四节	惊情论第一	/ 100
第七十五节	惊情论第二	/ 102
第七十六节	恐怖论第一	/ 104
第七十七节	恐怖论第二	/ 108
第七十八节	复情论第一	/ 112
第七十九节	复情论第二	/ 113
第八十节	复情论第三	/ 116

第八十一节	想象论第一	/ 119
第八十二节	想象论第二	/ 120
第八十三节	愿望论第一	/ 123
第八十四节	愿望论第二	/ 125
第八十五节	意志论第一	/ 127
第八十六节	意志论第二	/ 128
第八十七节	意志论第三	/ 131
第八十八节	情意论归结	/ 132

卷之一下

第十讲 说明篇第四 变式的心理学第一 总论 / 137

第八十九节	妖怪的现象	/ 137
第九十节	变态之起原	/ 138
第九十一节	妖怪之要素	/ 139
第九十二节	外界之要素	/ 140
第九十三节	中间之要素第一	/ 142
第九十四节	中间之要素第二	/ 143
第九十五节	内界之要素第一	/ 144
第九十六节	内界之要素第二	/ 148
第九十七节	情意之异状	/ 161

第九十八节 妖怪要素之全表 / 165

第十一讲 说明篇第五 变式的心理学 各论 / 167

第九十九节 感觉论顺序 / 167

第百节 视觉之异象第一 / 167

第百一节 视觉之异象第二 / 169

第百二节 听觉之异象第一 / 171

第百三节 听觉之异象第二 / 173

第百四节 触觉之异象第一 / 175

第百五节 触觉之异象第二 / 176

第百六节 嗅觉之异象 / 177

第百七节 味觉之异象 / 177

第百八节 有机感觉之异象 / 178

第百九节 知觉之异象 / 178

第十二讲 说明篇第六 变式的心理学 各论第二 / 180

第百十节 内想之异状总论 / 180

第百十一节 再想之异状 / 180

第百十二节 构想之异状 / 182

第百十三节 虚想之异状第一 / 182

第百十四节 虚想之异状第二 / 183

第百十五节 虚想之异状第三 / 185

第一百十六节	感情之异状	/ 187
第一百十七节	意志之异状	/ 188
第一百十八节	说明篇结论	/ 188
第一百十九节	真怪论	/ 192
第一百二十节	结论	/ 195

【卷之一上】

妖怪学者，论究妖怪之原理，而说明其现象者也。研究妖怪之为何，而为之说明，是即妖怪学之目的。

第一讲 定义篇

第一节 开讲 余不自揣，尝欲挑一点之心灯，以读天下之活书。常见一大妖云，滃然横于人界，真理为之隐其光，道德为之潜其影，教育、宗教、政治、法律，皆沉沦于其中而无效，茫茫昧昧，天地否塞，是即妖怪之迷云也。此迷云锁东洋之天地，郁而不开，于兹数百年矣。明治初年，我国有一时散灭之朕，而未几欲灭复生，欲散反聚，呜呼如此，则芙蓉之真面目，不可得而见耶？东海日出之邦，复不能赫然光被于四表耶？三千年来，长育养成之元气，复不能维持保存耶？一思至此，能不慨然！是忧国之士，不可不共尽心竭力，以图国家百年长计之秋也。然所谓长计者，果由何道耶？惟进社会之道德而已。方今道德大革新之期已迫，殆将一扫社会，而东洋各国之人民，犹彷徨于妖云妄雾中，不知道德光明之新天地在于何处。夫真正之道德，不可不待健全

之智识，故大贤苏格拉弟^①氏曰：“知识之光如日，道德之光如月，月虽因日而明，而两光相待，天地始现美妙之光景。”故吾人不可不为国家拂妖云妄雾，开智、德之二光。儒教谓之智仁，佛教谓之悲智，其意一也。今欲开显此二光于社会之上，诚教育家、宗教家之事，欲救此两家之沉沦，而为之先驱，夫非妖怪学研究之事与？

且夫妖云锁天心，而智日隐其光者，非独一般人民之罪，学者亦不免其责也。世之学者，概遗迹而求之远，舍卑而取诸高，岂以寻常卑近者，其理既明，不复待解说与？实则不然，寻常卑近之理，尚多不明，随处有使人眩惑者，顾未闻解说之者何耶？是非谚所谓灯台基暗，又古贤所谓道在迩而求诸远者耶！罗大经《鹤林玉露》所载曰：“尽日寻春不见春，芒鞋踏遍陇头云，归来笑撚梅花嗅，春在枝头已十分。”今日之学者，得毋多是背枝头之春、踏陇头之云之类耶！虽然，学问之道，固贵穷高远，不可以卑近自画，要之登高自卑而已。今夫灯之用在于照远，而亦不可不照近，使其光朦胧而不能照其基，宜用反射镜之力，学亦似之。然则于寻常卑近之事，为学术界之反射镜者何耶？

^① 苏格拉弟：今通译“苏格拉底”。本篇中外国人名，均未附原文，无法查对，故仍按书中原有译名，不加今译的注释。

曰妖怪之研究是也。其事虽似卑近，其理颇高远，多世人所不能明者。且使学者知此卑近之事，胚胎于希有之真理，决勿度外视之，则所以计学问之普及，而开道德之新世界于真理之月下者也。

第二节 妖怪与不思议之异同 今所谓妖怪者，非限于通俗之所指。而主要问题，实在天地之起源，万有之本体，灵魂之性质，生死之道理，鬼神冥界之有无，吉凶祸福之原理，荣枯盛衰之规则，天灾地变之理由，迷心妄想之说明，贤愚资性之解说。其幽灵、狐凭、天狗等，不过附属之问题。而其解释，则皆本于学术之道理，其目的则在于应用之，以进国民之福利也。

夫通俗所谓妖怪者，何义耶？即一切不思议之义。不思议者何耶？人智所不可测者是也。然则妖怪与不思议之意义全同乎？曰：否。征之通俗之言，不思议者，未必皆为妖怪。若天神，若宇宙，称之不思议，未闻称之为妖怪者也。然则世间之所谓妖怪者，果何物耶？有啸于梁，烛之无所见；有立于堂，视之无所睹。或若动物之化石，死者之现形，是皆妖怪之属也。然则以未知为妖怪乎？曰：否。凡宇宙间之事，有可知者，有不可知者。不可知者，则人智所必不能知，所谓不可思议者属之。而可知者，则人智所得而知。其既知者，

谓之既知；未知者，谓之未知；而未知亦未必为妖怪也。凡人或不知水由何生，火由何成，而不以之为妖怪者，日接于吾人之耳目，虽未知其理，亦不妖怪之。

第三节 妖怪与异常变态之关系 夫不思议者，未知者，未必妖怪之。然则妖怪者，异常或变态之义欤？曰：通俗所谓妖怪，较近此义。凡世人于平生耳目所不惯接者，多谓之妖怪。例若狐狸之化人，或死者之仿佛现形是也。虽然，徒异常变态而已，则亦有不妖怪之者。何则？有人遇生平未见之外国人于街衢之间，不呼之为妖怪也。然则妖怪者，异常变态，而其道理不可解，属于所谓不思议者。约言之，兼不思议与异常者也。

第四节 妖怪之标准 妖怪之定义，既为异常，而且不思议，然则，何以分不思议于思议、区异常于寻常耶？曰：是决无一定之标准。何者？通俗之所谓妖怪，随人与世而变迁，甲之所妖怪，乙不妖怪之；昔日之所妖怪，今日不妖怪之。则妖怪之有无，非在物而在人，非在于客观，而在于主观。妖怪之为物，实无一定之标准，妖怪之标准，则人之知识思想是也。夫下等人民之所以每多妖怪者，以知识浅而经验少，所见闻异常者多也，是蜀犬见日而吠之类耳。其人而智识进，经验富，则以其明事物之理，而所

谓不思议者，异常者难得，妖怪亦从而少，是其所以随人与世而变也。

第五节 假怪与真怪之别 愚民认不真之妖怪为妖怪，学者知其非妖怪而不妖怪之。则今日通俗之所谓妖怪，不外误信，不可名之以妖怪，而宜名之以迷误也。然在学者，其知识明睿，固无迷误之理，遂可谓学者之眼中无妖怪耶？曰：妖怪有假怪，有真怪，若解妖怪之意义为不可思议耶，则学者固不能删抹不可思议之一义。虽如何明睿之学者，犹不能无妖怪。此妖怪者，非由世与人而变，故谓之真怪，而以通俗之迷误为假怪，于绪言中谓妖怪学之目的，在扫假怪、开真怪是也。要之，妖怪之定义，以通俗解之，为异常变态不可思议，由学理上解之，为迷误。盖假怪之义为异常，而对于真怪，则为迷误而已。

第六节 迷误之原因 迷误何由起耶？由论理之误谬起也。论理之误谬，虽有种种原因，不外于误用下二条之关系：

第一 部分、全体之关系；

第二 原因、结果之关系。

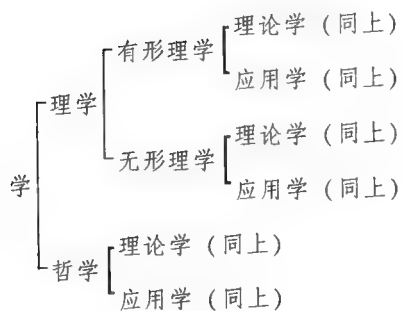
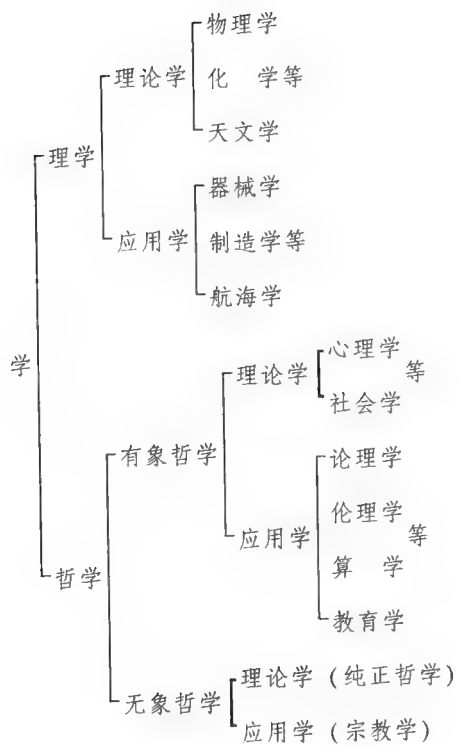
论理之作用，在于由全体及部分，由部分及全体；或就

原因寻结果，就结果求原因。是故于全体确实者，于部分必确实，演绎论法之所以起也。本原因、结果之关系，而考索原理原则，归纳论法之所以起也。然非原因而误为原因，非部分而认为部分，种种之迷误，由是生矣。

第二讲 学科篇

第七节 妖怪学之所以未设学科 妖怪学者，有科学之资格者也。而世间固无此一科之学，是由学者之研究，不及于是也。虽然，既有妖怪之事实，本此事实，而考究其原理，是不可不谓一种之学。若由今研究之始，而步进一步，则他日现一科独立之学于学界上，盖不难期矣。故余以此为将设之学科，而欲开其端绪也。今欲定其学科之位置于学界上，当先揭学问全体之学科表。

第八节 学问全体之学科表 学问全体之学科表，在昔学者，各异其所见。余今由自定之学科表，而定其位置，其表有二样之别：



第九节 妖怪学所以为应用学 此二表者，其实同一。惟因分理学、哲学之区域，为广狭而见其异耳（其详见佛教活论、本论，第二篇显正活论）。于此表中求妖怪学之所属，则心理学之应用学也。妖怪学实兼理论、应用之二者，就妖怪之事实，而考定其原理原则，为理论学；用既定之道理，以说明事实，为应用学。今之研究，虽亦兼此二者，而以其原理原则，尚待考定，仅藉各种科学所考定者以说明之，故属之于应用学也。心理学于学科表中，在第一表，属有象哲学中之理论学；在第二表，属无形的理学中之理论学。故妖怪在第一表，属有象哲学中之应用学；在第二表，属无形的理学中之应用学也。

第十节 心性与妖怪之关系 凡妖怪有属于物者，有属于心者。若天变地异，草木禽兽之变态异状，属于物者也，谓之物怪。又若幻觉、妄想精神诸病，属于心者也，谓之心妖。虽然，物妖亦触于我之感觉而后生，应于我感觉之状态而变化，决非全离心性而存，且如先者定妖怪为迷误，则属于心性明矣。夫心性有智、情、意三种之作用，而妖怪属其中之何种耶？则属于智也。前所谓部分全体之关系、原因结果之关系者，即智之作用。妖怪之生，则由智力之误用，是其所以为迷悟也。虽然，情、意亦非全无作用者，妖怪之起，

间有情、意，而作用之影响，于情若恐怖心，于意若决断力，大有关系于妖怪之原因者也。《左传》有怪由人兴之语。要之，妖怪之起，物、心二者中，心理之关系最多，心理中，智其主因，而情、意为之助因也。

第十一节 妖怪学与心理学之关系 妖怪关于心理，则其学与心理学有关系。若以妖怪为心理之变象，则其学为说明心理学中之变象，当名之为变式的心理学也。然妖怪学本心理学之应用，而心理学之应用，犹有论理学、伦理学、审美学、教育学。论理、伦理、审美为心性作用之智、情、意各种之应用，以真、善、美三者为目的；教育学者，智、情、意总体之应用，以人心之发达、知识之开发为目的。然对此等之应用学而言，则妖怪之应用如何耶？今举示应用之别如下：

第一种之应用，由理论向实际。

第二种之应用，以理论中既定之规则，应用于未定及误解之道理上。

此第一种，为论理、伦理之应用；第二种，为妖怪学之应用也。然则妖怪学者，以既定之规则，而应用于未定者，似与论理学中之演绎论法同。而其既定之规则，则由演绎、

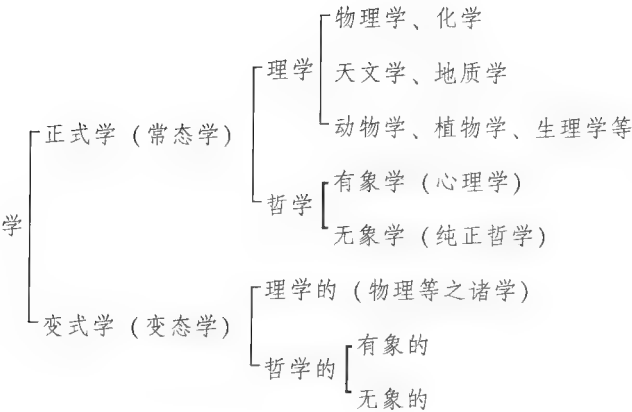
归纳两法之所定、应用之于误解、误用之理也，即由真正演绎、归纳所论定之道理而以正误谬之道理也。故比之第一种之应用，为心理学理论上之应用学。

第十二节 妖怪学与诸学之关系 妖怪学虽为心理学之应用，是谓其主要之点耳。若遍举其所关系，不可不为理、哲诸学之应用学。但其应用非在实际，而在理论。例如，说明物怪，当应用理、化、天文、地质、动、植等诸学之原理，而为之说明。又发于人身之妖怪，不可不应用生理、若医学之原理。又在心理中言之，心性之本体，固非在心理学之范围，不可不待纯正哲学，前所谓真怪由纯正哲学之应用而得知即是也。又关于死后之冥界、天道、地狱、灵魂等问题，必以宗教说明之。故妖怪学，狭言之，为心理学之应用学，广言之，则百科诸学之应用学也。而今者以心理学为牙城，理学为前门，纯正哲学为后门，以说明之。

第十三节 第二分类法 由是观之，以妖怪学为心理之应用，不过学科中之一方法，故名之第一分类法。若以其学为诸学之应用，更当设第二分类法。第二分类法者，以妖怪由误用诸学之原理而起，则当知诸学研究之道有二，即论究其正当道理者，及辨说其误解道理者，二者相分，余姑名前者为正式正则之学，或常态学；后者为变式变则之学，或变

态学。既以妖怪学为变态学，其学也不存于智者、学者之上，而存于愚民、通俗之间明矣。然则智者、学者之学何在乎？是余所谓正式学也。夫事物有正、变两则，学问亦不可无此两道。而匡正世间之迷误，虽为教育学几分之目的，然今日实际之教育，直以学理上抽象的道理，应用于人智开发上而已，未应用于妖怪之事实，是由妖怪学未起故也。换言之，则今日之教育学者，正式之应用，而非变式之应用也。且今日之教育，其区域甚狭，仅以学校教育为目的，若广对社会，就种种妖怪之事实，而为之说明，非别设一科专门之学不能，是变式学之所以对正式而起也。

第十四节 第二分类表 如此论定，而设其分类于学科上，如下表：



是第二分类之学科表也。此中虽有正式学，关于智者、学者；变式学，关于愚民、通俗之别，而智者、学者，犹不免多少之迷误，故非完全之智者、学者，亦得应用之。要其学以正式学所确定之理则为尺度，而检正通俗民间之诸迷误者也。

第十五节 第三分类法 以上分类之外，更有一种之分类。夫妖怪学者，可以测定人智发达之程度。其于人智也，不问古今东西，苟有言语历史之存，皆得测定之，不仅限于一人一代。盖迷误之多少，关于人智发达之高下，人智未开，迷误之种类甚多，且其去理也甚远，随人智渐进，而迷误渐减，益近于理。由是考之，妖怪学者，与历史学与人类学，有密接之关系。人类学为人类全体之学，对照动、植物而论人类之性质事情者也。对之而有人种学，论人种中之一人种与他人种之关系异同者也。虽然，妖怪学者，非限于一人种，通人类全体而研究其智力论理之发达者，不可属于人种学。至人类学者，不独智力而已，广涉于身心各种进化之事，则以妖怪学为人类学中之一种学可也，又其所以与历史学有关系者，历史学与人类学，异其性质，非考究天地间一种之生物的人类之进化。而就一国民的发达之人类，即成社会，进文明之人民，而考究其社会外界与思想内部之进化者也。论其内部之进化者，即历史哲学。今妖怪学为测定人智程度之

学，当属于内部。虽然，亦有所异。盖妖怪学者，就外界所现之风俗习惯上而论人智之程度，非论思想者，故又近于社会学。要之，妖怪学以关于人类社会，与人类学、历史学、若社会学，有密接之关系，而得为一科独立之学。何者？历史、人类等诸学，广成立于人间相互之关系，而于物、心内外相互之关系，及一个人之思想观念、对宇宙万有而变其状态，及就诸现象变化而异其解释之程度，皆未及考究，而有待于妖怪学者也。

第十六节 学科分类之归结 由以上所述观之，妖怪学之分类，有三种之方法：第一种，为心理学之应用；第二种，为诸学之变式变态学；第三种，关于社会、人类诸学中的一科。而第一、第二分类，于一个人上考定之；第三分类，于社会历史上定之。是故狭言之，为心理学之应用；广言之，为诸学之应用。非徒一人一代知识之发达而已，实就众人数代之发达，而阐究其理者也。

第三讲 关系篇

第十七节 实际上之关系 前讲所载，学科上之关系也。在实际上，则妖怪学于宗教、教育、道德、政治、医术、实业、风俗、仪式等，皆大有关系。其结果也，在增进人类之幸福，图宗教、教育、道德、政治之改良，而进斯世之文明，故其裨益于世，不多言而可知。

第十八节 与宗教之关系 凡世之信宗教者，多为迷信、妄想之所支配，而由是以招弊害。如以神力为无量无限，祈之则不善而得福，为恶而免罚，往往见之。抑世间事变，有人力可左右之与不可左右之者，然人常欲以神力左右其所不可左右者，以恣欲念，偿野心。尝据所闻，有于神社佛阁，喜舍数十金，更不告姓名者。虽如出单纯之信仰，而其中或由盗贼及不正之行为，获过分之金，以畏神罚而舍其一部分者。要之，宗教妄信之害：第一，有使人当勉不勉，而祈侥

幸之弊；第二，有增长欲心、强起自利心之弊；第三，有犯罪恶而不自责，反祈神佛冥护之弊。凡此等皆由迷信、妄信来者也。而迷信之时，无非由信天道地狱之赏罚，而因以制恶心、进善道者。然是亦不能无弊。有偏信之甚，而漫然患死，且又妨智力之发达者。加之世间狡猾者多乘之，而以种种之方法，营其私利。故由今以后，宗教之信仰，不可不本道理而除迷信、妄信之弊害，是妖怪学之目的也。纵令今日之宗教，尚无前弊，终未可谓真正宗教之行。何则？今日之信宗教者，大抵畏死后之赏罚，或欲免现世之不幸，是亦一种之迷信也。若告以无此果报，则鲜复信之。夫宗教之目的，非独于死后而已，又非以免现世之灾厄之谓，实以与无量之快乐于精神上者也，此快乐者，在有限相对之世界，决不可望，惟由想定无限绝对之世界，接触而起耳。考之人心作用上，不由有限的智情意而为无限的智情意之所感。知宗教信仰者，开发此无限性于我心中，开绝对门于精神界者也。然今日一般之宗教，成立于有限相对上，甚至有成立于有形上者，其信仰皆以私利私欲有形上之幸福、快乐为目的，故谓之迷信、妄想。欲除此弊而开现宗教之真面目，则即研究妖怪者之目的也。

第十九节 与教育之关系 世人多因对目前之世界，而

不知天变地异之本于何理，而起种种之妄想，而其心大为之不安，送一生于战战兢兢之中，是之谓万有上之迷误。又人以不知吉凶祸福之本于何理，谓不可以人为左右之，而信卜筮、人相、九星、方位等之妄谈，有益增自利心之弊，是又人生上一种之迷误也。以上之迷误，大妨文明之进步，且害事业之发达。而约言其迷误所生之结果，则为不快乐、不道德二者。然学术上明其道理而医其弊害，虽普通教育者之责，而今日之教育，未得达其目的。故余今尽力于妖怪学，开示此理于人世，以应用之于教育上，于世不无小补。而妖怪与道德之关系，亦准之而可知矣。

第二十节 与政治之关系 曩解妖怪学为解说迷误之学，而今所论宗教、教育上之迷误，不过生于一个人之上，谓之个人的迷误。对之有社会国家上的迷误，谓之社会的迷误。于此，不得不分个人的妖怪、社会的妖怪之二种。今考社会的妖怪，于政治上，迷见谬论者，即一种之妖怪也。例如，误解权利、自由、平等之意义，而有社会党、共产党、虚无党之一种之迷误，即妖怪也明矣。然则妖怪学之考究，亦得排除政治上之谬理。而本讲中要，唯说个人的妖怪之意而已。

第二十一节 与医术之关系 在今日，下等无知之愚民，以未知疾病之由，乃以宗教上之迷信解释之。人之病也，以

为鬼神或妖魔之所为，不用诊断及服药，而欲以祈祷及符咒疗之者颇多。诸病中，如疫、疟、癫痫，其他诸精神病，全信为鬼神，或狐狸之所凭依。至其治疗，用种种奇怪之方法，是愚民治病上之迷误。而其所生弊害：第一，不注意于卫生；第二，不注意于治病。本服药可治之病，而一任祈祷、符咒而不顾。医此等之迷误，而除其弊害，亦妖怪学之目的也。

第二十二节 与实业之关系 实业者，农业、工业、商业之义也。既于宗教、教育有迷信、妄想之弊害，遂延及于实业上。不勉己业，徒祈请于神佛。农夫不事耒耜而望丰年，匠工不善技术而欲赢利，商贾不劳肩背而欲垄断私利，如此迷信，大妨实业之进步，而影响于国力之消长无疑。故对实业而排此迷误，为今日之急务，是亦妖怪学之目的也。

第二十三节 与风俗之关系 社会日常之风俗习惯，仪式礼法，多有由迷信、妄想而成立者。如楹联必书吉语，岁时忌说死亡，其例甚多。民间之常事，社会之仪式礼法，多由此等迷信组织之。迷信之极，遂畏首畏尾，战战兢兢，无一日之平安，以亘一生，人间之不幸不利，莫大于此。故说明其道理，而与人以安逸者，亦实今日之急务，而妖怪学之目的也。

第四讲 种类篇

第二十四节 妖怪之分类 凡哲学上分类万有，常以物、心二者，儒家谓之内外，佛教谓之色心。盖宇宙间之事物，不外有形质与无形质两种。开我目而观于外，为有形质之体，谓之物质；闭我目而动于内，为无形质之体，谓之心性。今妖怪亦照此而分之，例如，天变地异为物理的妖怪，精神诸病为心理的妖怪，是也。若详言之，则由有形的物质之变态异常而生者，名物理的妖怪；由无形的精神之变态异常而生者，名心理的妖怪。虽然，其所谓妖怪者，实非妖怪，而世间误认之为妖怪，余谓之物理的迷误，心理的迷误。是妖怪学所以解说迷误之学也。

第二十五节 物理的妖怪之种类 物理的妖怪，其种类甚多，有现于天象上者，有现于地壳者，有现于植物上、动物上，水、火、金、石、空气上者，余为从学科而分类如

下表：

物理的妖怪——	物理学的妖怪	如由光线之反射、屈折等 而生变象，当用物理学说明之者
	化学的妖怪	如由诸原质之抱合、分解 而生变象，当用化学说明之者
	天文学的妖怪	如彗星、流星等属之
	地质学的妖怪	如化石、结晶石等属之
	动物学的妖怪	如雌鸡化雄之类
	植物学的妖怪	如桑谷共生之类

其他人身构造机能上之变态，以属于生理学，谓之生理学的妖怪。

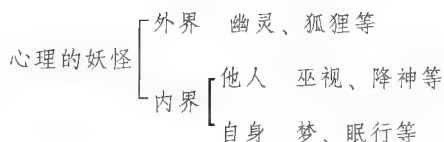
第二十六节 心理的妖怪之种类 心理的妖怪，其种类亦甚多。有考于事实上者，有考于学理上者，今先由事实上之分类为下三种：

第一种，即现于外者，幽灵、鬼神、恶魔、天狗之类。

第二种，即由他人之媒介而行者，巫覡、降神、术人、五星、方位、卜筮、祈祷、察心（或称读心术）、催眠之类。

第三种，即发于自己之身心上，梦、眠行、神通、幻觉、妄想、诸精神病之类。

其中第一种之幽灵、鬼神等，纵发于精神作用，而大抵信其为外界之所存，不与梦、眠行等，故区别之；其第二种为我身心之事变，有他人考察之；第三种则不待他人媒介，自发于心身上，两者自有所异，是亦不得不区别之。但第二种、第三种者，仅由他人之媒介与否之异而已，其所目的，皆在我心身上，与第一种之现于外界者不同。故表之如下：



外界谓我目前之物质，内界谓我体内之精神（即心性）。而外界之妖怪，实皆内界精神作用之所生，外物者，特其诱因助因耳。故心理的妖怪，限于内界所发现，若真存于外界者，是非心性而物怪也。

第二十七节 心理学上之分类 次举学理上之分类，本心理学而随心象之种类以别之，如下：

第一种，表现的妖怪（感觉及知觉上之妖怪，即幻觉、妄觉。）

第二种，再现的实想上之妖怪（再想及构想之妄见、妄想。）

第三种，虚想上之妖怪（概念断定之迷见、谬论。）

第四种，感情上之妖怪（由感情生之迷误。）

第五种，意志上之妖怪（属意志之迷误。）

此五种皆属人心之迷误，第一种迄第三种为智力上之迷误，是妖怪之主因也。第四种、第五种为其助因。然以智、情、意之三作用，互相混淆而起，在实际上，决不能分别为三种之迷误。

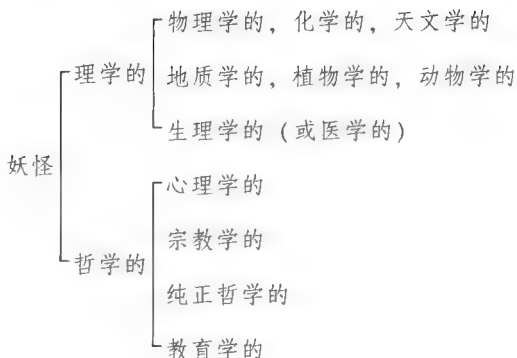
第二十八节 诸学上之妖怪 心理的妖怪，不仅在心理之现象，不能概以心理一科解释之。例如由精神病发者，不可不借生理学、精神病学之说明。又关宗教上及虚想之妖怪，不可不借宗教学及纯正哲学之说明。故更揭下表以示其种类：

心理的妖怪	病理的（属于精神病者）
	迷信的（由宗教上妄信而生）
	经验的（平时经验、事实上偶合适中者）
	越理的（想定为理外之理、在人智以外者）

分配之于学科，得别为生理学的、医学的、宗教学的、心理学的、纯正哲学的，其他可更加教育学的之一类。

第二十九节 理学的及哲学的妖怪 更考之于学问上，前所谓物理、心理二种之妖怪，名之为理学的妖怪及哲学的

妖怪则适当。今以学科分配之如下：



其他若细论之，亦得加论理学的，伦理学的，美学的，社会学的，政治学的之类，今姑略之。

第三十节 真正之妖怪 由诸学理上按妖怪之原理，乃有所谓超理的妖怪，究非人智所能窥测，惟谓之不可思议已耳。盖其妖怪者，极对之大怪，其胎内包有一切之妖怪，世间种种之妖怪，尚不足为其一分子也。然则其大妖怪何物耶？狐耶？狸耶？天狗耶？狐狸天狗，其形可见，其声可闻，可握可搜，是未足称妖怪。而其所谓大妖怪者，师旷之聪不可听，离娄之明不可视，公输子之巧无可奈何，无声无臭，实妖怪之至精且至大者也。此至精至大之体，一动而现二象，一名之心，一名之物，此二者互相交接，而隐见起灭于其间

者，不过小妖怪耳。所谓小妖怪者，如波石相激而跃白雪，是睹者之所误认为白雪，非真白雪也。世所信为妖怪者，犹此白雪耳。故余谓其所谓妖怪者，非真正之妖怪，而现出此妖怪者，乃独真正之妖怪耳。若吾人欲接见此真正之妖怪，宜一扫此伪妖怪，而待半夜风波静定时，看取真理之月影于良心之水底，是吾人接触于理想真际之时也。余以此理想之本体，为真正大妖怪，单称之为真怪，对此而名伪妖怪为假怪，如绪言中所述是已。若吾人于外界观察，千万无量之物象，而洞达一贯穿于里面理法之中，想见其实体如何，亦得接触此大妖怪。抑此妖怪者，于物心相对之云路上，遥凌三十三天，须弥山上，尚高几万由旬之处，开一大都城，理想为其帝王，降物、心二大臣于此世界，支配千万无量之诸象，是真妖怪之巨魁，吾人不得不究尽者也。不究之，决不能尽妖怪于世上，而三十三天犹高远，况理想之都城耶？然则何所阶梯而得升之耶？曰：实验与论究，此二者，由物、心二大臣差遣于理想朝廷之使节，若吾人欲升其都城，不可不随此使节。而其使节，不能入关门以内，故吾人不能不以关门为限。果尔，则不能为世界断绝妖怪之根由。吾唯有扫去假怪，开现真怪而已矣。

第五讲 历史篇

第三十一节 妖怪学之历史 由是欲本诸学之原理，说明各种之妖怪，不可不自古代原人蛮民之所解释，以至今日之诸说，次第说明之。兹谓之妖怪之历史。

第三十二节 太古之时代 妖怪学之起原，非与人类同其始。盖太古之人，未知物、心之为何，见万有而不知所以可怪，物心一致，彼我无别，如未满四五岁之幼儿，蠕蠕蠢蠢，徒栖息于两间，实可谓无思无虑之时代，在此时代，安有所谓妖怪耶？凡人之性，智力仅发育，则一种疑念动于内，而刺激思想，遂进而欲说明四围之万象。妖怪学者，人智渐进，而物心内外之别渐生，至于见果求因，知因求果，而始起也。在此时，则万有悉为妖怪，日月亦妖怪，星辰亦妖怪，风雨山川亦无不妖怪，故勉为之究其原因与释解，苟不得其释解，则胸中一种之疑团，终不能散，而一日不能安其心，是百科诸学之所

以起于世也。虽然，由今日观之，所说明者，一切迷见耳，妄想耳，未足以为学说，是即妖怪学之起原也。夫如此说明，虽不外于迷误，亦于其中胚胎多少之真理，不容疑虑，盖不说则已，苟有说明，必本就因探果、就果求因之理。如古代蛮民，见罗天数万之星，解为雨零之孔穴。见空气之游动而为风，解为天地一大活物所呼吸。虽不过妄说，亦以原因结果之理解之也。而其说之妄，则由于应用此理之误谬。此等误谬，在今学术发达之日，尚往往见之，何独咎古代耶。而考究其误谬，即妖怪学之目的，所以先解其学为变式学也。

第三十三节 发达之时期 古代蛮民，为宇宙万有之说明。以至今日，因一切智力之发达，其说明遂次第进化，由不完全之说，渐得完全之说。今分此发达之年代，为三大时期。尝闻法国哲学者康脱氏，以由古代至今日，分为神学时代、形而上学时代、实验学时代之三时期，余仿其例云：

第一时期 感觉时代（智力之下级）。

第二时期 想象时代。

第三时期 推理时代（智力之高等）。

是本心理学中智力之发达而次第之，不问其何国何人，其实际必由此顺序与否，虽未断定，而从进化论之规则，不

可不以此序之。

第三十四节 第一时期 感觉时代 其解释万有，皆以吾人所得感觉之形质上说明之。盖当时人智，未能为无形无质之想，一切事物，皆以为在感觉以内，经验以内，纵令知物、心二元，而亦信为有形质，于物质上说明之。彼英国哲学者斯宾塞氏所著《社会学初编》，述宗教之进化，唱一身重我说，此说大资研究妖怪学之参考。今略述其大要：古代人智，未能作无形之想，若梦者，人所难解也。夫梦者，我身体在此，而得见远方，晤远方之人，有大不同于平时者，蛮民乃下之以一种之见解，谓我体有二样，其中，一我在此处，而他我游彼处，名之一身重我说。重我者，我有二种之体，二者相合而成此一身之义也，而昼间二我相合而现作用，夜间一我在内，他我游外，以此理解释梦之现象。而又以当时未能想象无形，以其二我为皆有形，遂推此理而及人之死，以为死与梦同，亦由一我在此、他我游彼而起。但其与梦异者，他我所游，比梦更远且久而已。以此在梦境时得随意唤醒，一及于死，虽如何大声疾呼而不苏生，乃由死时他我出游甚远，呼声不能达故也。其他患病、失神、癫狂、狐凭等，皆以重我说为之说明。夫知人一身由甲、乙二我而成，又以甲我在而乙我得出于外，则想此人之乙我出于外，他人之乙

我得入其中。即如癫狂者，其人之举动，比于平生，全若别人，则以为当自己之乙我出游，而他人之乙我入来也。又既乘自己乙我之不在，而他人之乙我得入来，则若他人之乙我力强，而能制自己之乙我，虽自己之乙我存在，而他人之乙我乱入，亦无不可。因推此理为诸病之说明，谓患病之人，虽自己之乙我存在，而有苦之者，不能自除，则因他人之乙我入来，而制自己之乙我也。一切之事，皆以有形之道理证明之。是为感觉时代之说明。盖在当时，人既知死后之有世界，而信其世界仍在于我之感觉上，与现在世界相同。其入鬼籍也，如今日现在世界，由一地方移住于他地方，是皆形质上之说明也。由此时代渐进，而想象鬼神，尚以鬼神为有形质，而特较人类之性质为增大，例如雷神具大鼓，雨师携水瓶，电母握明镜之类，是也。

第三十五节 第二时期 及人智渐进，又知实际上不得已以有形质解说之，自然想象至于无形质之处。而此想象之始，先以有形质者敷衍增大，而构造未经验之新影象。盖感觉上所见闻而再现之者，曰再想，彼乃取舍、增减其再想，而构造新影象，则为构想，是所谓想象也。及想象作用渐进，而有影质影象，更变而近于无形质，终至作感觉以上经验以外有无形世界之想。于此，不但物心二元中，以心元为无形

之想象而已，鬼神与死后之世界，皆得为无形之想象。在第一时期，则信风雨山川，皆各有其灵，而为有形之多神。至此，其想象渐移于无形，不独以多神为无形，而且想定于多神之上，更有一神，此一神之体，支配物、心二者，而一切现象变化，皆其所创造或媒介也。故在此时代，妖怪之说明，皆历之于神力之干涉媒介，或由其启发感通，是虽由重我我说进一步，而尚未达学术上之说明。其说明也，属于想象作用，而未为论理思想之作用。盖想象者，不履论理之阶梯，而虚构空想。及人智愈发达，而推理力完全，则于其说有不能满足之感，是所以进而至第三时期也。

第三十六节 第三时期 第三时期，为智力大发达之时代，不虚构想象，而为确实推理，由卑近及高远，由有形及无形，由感觉以内及感觉以外，是全今日学术时代之解释也。今日之解释，本宇宙万有之天则天法，由精密而又确实之论理，说明种种之现象变化，妖怪之解释，遂至此而一变。其在第一时期，通万有各体内之他元，而归其原因者，重我说是也。在第二时期，通万有各体外之他体，而归其原因也，鬼神说是也。然而在第三时期，既不求之于在内之他元，又不求之于在外之他体，而即以万有之固有规则若道理，为其原因。今所讲述者，在用此第三时期之解释法，而为之说明耳。

抑此时期，又有种种之说明法，其第一，理外的或神秘的说明法；第二，惟心的或理想的说明法；第三，经验的或自然的说明法，是也。而第三时期之真面目，即在此三种。各述其大要如下：

第三十七节 理外的说明法 以道理上言之，宇宙间有理内之理与理外之理，又有可知的与不可知的之二者，既为学者之所许。然则吾人智力固非无限者，因是而谓妖怪即理外之理，到底非人智所能知，惟归之神力之不可思议，而属于神秘者。其知之也，不可不用神人感通。天启直觉之理外的说明法，宗教学者之解释多属之。是虽为哲学史上一种之学说，本宇宙之道理而论断者，要为第二期之想象说进一步而已。

第三十八节 惟心的说明法 神之存否，所谓理外之理，虽终不可推知，而吾人心中，有精神思想之存，虽何人决不能非之。且我目前之世界，现于我心面，而为现象，又不容疑。本此理而惟心论者起。据其论，则万般之妖怪，不外精神上的迷误，或精神自作为者，离心界而别无所谓妖怪。而此论进一步，则达于理想论。理想论者之说，理想与精神本一体。理想者，现其作用于精神上，而精神者，理想之一部分也。故顾精神之内部，而究道理之根元，与理想合体可知，即人心者，达理想玄境之门路。其论固不背论理，而以外界万有，尽不外于

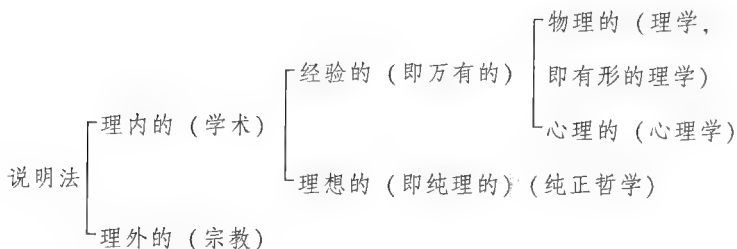
心体及理想之现象，则亦信理想实在，而以万般妖怪为精神上之迷误也。然世界之所谓妖怪，存于物心万有之间者，不能以惟心一说，尽妖怪之诸现象，而一一说明之。余是以欲由经验的说明法，而考之万有规则，以示其道理。

第三十九节 经验的说明法 此说明法，乃照万有自然之规则，以解释妖怪之现象者也。即今日之学术的说明法也。而其法也，反对惟心论而根据唯物论者也。余虽非唯物论者，而存于万有间之妖怪，不可不以万有道理说明之。欲由此说明法，以达余之目的。虽然，说明此普通妖怪，不得不达于其极之理想论。一达其论，则曰唯物，曰惟心，皆根据于理想而成。可知就中惟心论者，直接连续于理想论。而由事实上之经验观之，则物、心二元，非各有其体之固有之规则，而共出于一大理法。故物理的妖怪，与心理的妖怪，其原理惟一可知也。本此一原理，而举物、心两界上所现之妖怪说明之，是实余之目的。然使达于此理法所不能解明之处，则不可不以最上之理想论说之。余所谓扫去假怪，用经验的说明法，开现真怪，用理想的说明法也。

此经验的说明法之一种，有从来经验上未确知，而用推想原定法，是宜为经验的说明法之附属。今试举其例：第一电气说，第二精气说，是也。自电气说行世以来，一时彼此

皆归于电气之作用，苟有难解之妖怪不思议，悉谓之电气作用，是恰如中古以不可知者，尽归于神。神者，不可知之体，电气亦不可知之用也。故归不可知之原因于电气者，犹之欲说明一不可知的，而仍以他之不可知的说之也。又近世因说明光线之理，假定一精气，即以太之说。若幽冥世界，亦有以精气之世界解释之者。又有以物理学所谓势力之理，证明灵魂不灭者。如彼著名物理学者，苏且脱及铁恩两氏，合著之《不可见世界论》，全由势力论证未来世界之存在者也。或又有势力论及精气论，解释偶合、暗中、前知、预言及幽灵鬼神等者，将来或有以此等说发见真理之时，而在今日，尚未可许为一种之学说。故余谓之经验论之附说，揭于此，以供世人之参考而已。

第四十节 说明法之归结 举以上所述之理外、惟心、经验三论，而考于学科之上，理外论属宗教学，惟心论及理想论属纯正哲学，经验论可谓属理学及心理学，故表示其关系于下：

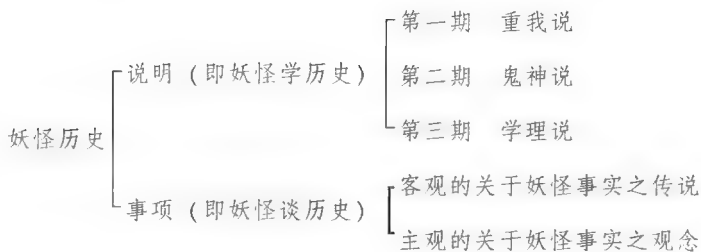


若考之现象实体之上，理想的者，说明物心万有之实体；经验的者，说明其现象。余今以经验的与理想的之二法，解说物、心现象上之妖怪，进而开示理想关内之妖怪。若夫宗教之所谓理外的，不在论理说明之限，则无烦喋喋耳。

第四十一节 妖怪事项之起原及发达 以上言妖怪说明，与世之进化共变迁者，不过略述妖怪学之历史，未说示妖怪事项之历史也。而究妖怪事项之历史，亦研究此学者必要之事。妖怪事项者，即妖怪谈也。讲究怪谈之历史，不可不预记主观的、客观的之二种。在客观上，当知妖怪谈者，何时、何地，由何事起，其后发达如何。今日传于民间之妖怪，多本古来之风说旧话，新发见者甚稀。盖吾人由幼少时，养育于妖怪谈之空气中，构成先入之思想。成长之后，接触于暧昧不明之事物，由思想之专制，而生预期意向，至现示种种之幻觉、妄见。如狐惑、狐凭之属，其初为偶然之事，其后相传，而为世间之风说，为先入为主之观念，遂于其心自造之。其果然与否，虽未可知，而妖怪原因之主要点，在此先入之思想，有可断者。何则？如赤儿白痴，其心中不记忆狐惑之说，未闻受诬惑于狐狸也。故研究妖怪，先搜索妖怪谈之起原，虽为甚要，无如多不传于历史中，惟散见于小说，不惟难判其真伪，即究其起原，及发达之顺序，亦颇难也。次在主观上，随人智识思

想之发达，而迷信、妄想，因之以为变化。及妖怪谈之影响于精神上者，此则当由精神之历史上发达，而考究其状态者也。此考究法，今日已由进化学、社会学等之进步而易施。吾人虽不能知古代历史上之情态，而于现时世界，固有可实验者，即下等之愚民，或幼小之儿童，固有可研究者。今所为妖怪学历史，即以此为由主观的研究法而已。

第四十二节 妖怪历史之分类 要之述妖怪历史，有说明与事项之二种。事项者，妖怪谈，说明者，妖怪学也。事项者，事实，说明者，道理。事项者，客观的，说明者，主观的也。揭示其全表于下，宜与第三十三节之表参看之。



而妖怪谈主观的处，虽可就妖怪学之历史而知之；客观的处，则不能详说，惟于各科之部门，摘载普通历史上所见者，以备参考而已。

第六讲 原因篇

第四十三节 迷误之原因 妖怪者，与迷误同其意。而迷误之所由起，不可不说明。其原因之第一，在古说旧话之存于记忆，而为先入思想，固无疑。然是属于历史之考究，及教育之事情，故略之。欲专明妖怪之所以增减生灭，应于人心之智愚世之开否者，分下之三段：

第一，传于世间之妖怪，不可尽以事实而信据之。

第二，随智识学问之进而妖怪减少。

第三，由论理作用之误谬而生出妖怪。

以下从此三段之顺序而论明之。

第四十四节 妖怪谈话之真伪 古人言，尽信书不如无书。古书所传，决不可尽信。不独古书，即今日世间所传谈话，其中不可信者甚多。征之每朝之新闻杂报，其记事不合

事实者甚多，世人所熟知也。故无古今之别，传说风评，决不可尽信。而其所以与事实相违，由种种事情而起：第一，人之性，一有见闻，必传之于他人，而有修饰敷衍之倾向，是由人皆有小说的思想，望其语之有兴味且完全也。又欲使闻者感之或悦之。是故由甲传乙，由乙传丙，随辗转流传而益近于小说之荒诞失实。第二，人有好奇之情，偶接平生未见闻奇异之事，而自张主之，务欲成其事实于世间。以是传怪谈者，大抵立于辩护者之地位（辩护者，即我国所谓讼师，言谈妖怪者之意，必欲以辩给之口争实其事也），以失其实。第三，妖怪者，至稀有之事柄，千百事实中，有二三在例外者，虽亦不免，而世人于寻常一样之事，轻轻看过，更不记忆，偶属奇变，则大为之注意，长把住而不忘，以是古今远近之传说，杂然相聚，恍若数多之妖怪，一时并起也者。犹之观沿铁路道线之电信柱，虽各柱之间，相离颇广，远望者不见其间之事物，遂若各密接而并立也者。五井兰州之《琐语》下卷曰：世人言三百六十日，雨不出七十日，验之多然。但十日晴不觉晴，一日雨便觉之，盖晴常而雨变也。古人曰：治日少，乱日多；善人寡，恶人众。是不然，治日、善人虽众多而常，乱日、恶人虽鲜少而变。常则无事，变则多故，亦是雨、晴之说。妖怪亦与之同，其事虽稀少，以其

属于奇变，使人有多数之感、以失其实。第四，人有好恶情，其所言也，以其适情而解之之度大异。又记忆之而他日传之于人，不知不识，牵合附会，或夸张之，或省略之，以失其实。第五，谚云，先入为主，无论何人之心，不能不受先入思想之支配。幼时熟闻怪谈，及长而存于记忆，以支配其心，每接怪事，自以意逆之；而民间儿童所受之谈话，十中八九皆怪谈。又如小说演剧，无不加怪谈者，成长之际，自然以怪谈为先入思想无疑。由以上诸实事观之，则世多意外之怪谈，而又传之如实事者，其实决不可信，可知也。

第四十五节 知识与妖怪之关系 妖怪之现也，大有关于人智之程度何如，盖不容疑。夫世之传怪谈者，虽如彼其多，自经验于其身者甚少，苟逢人而问实验妖怪耶？否耶？数百人中，当未得一人。而其偶言实验者，大抵非学者而愚者，非男子而妇人，非都会而山野，非上等社会而下等社会。日本有所谓犬神病者，土佐一地为多，是皆限于平民之家，无作于士族者，故士族皆知其为妄，又今狐凭、犬神等之例已甚少。阿州三好郡池田村，亦为多犬神之地，而近年小学卒业者，未闻罹之。且无论何地，凡狐凭病等，多下等无知之人民，否则妇人，皆人之所知也。由是观之，明道理，富经验，长思想，心意强者妖怪少，否则多，可知也。然则妖

怪之有无多少，关于人之心意如何，其妖怪不在客观上，而在主观上也。所以通俗之妖怪，迷误而非妖怪，假怪而非真怪也。自今学问愈普及，则谓不出数年，通俗之所谓妖怪者，将全扫地，岂空想耶！

第四十六节 妖怪与论理之关系 如今所述妖怪者，不在客观上，而在主观上。然则何如而在主观上耶？欲论明之，当就心性诸作用现象变化而一一讲述。兹姑让之次讲，先即论理上推理判断之误谬而生妖怪者说示之。抑论理上误谬之起，由种种之原因，先就第六节所举考之：第一，部分、全体之关系；第二，原因、结果之关系。第一者，演绎论法之所本；第二者，归纳论法之所本。由第一生迷误者属演绎，由第二生迷误者属归纳。而其所谓迷误者即妖怪，名此二者为演绎的妖怪，归纳的妖怪。

第四十七节 演绎的妖怪 演绎的妖怪者，即演绎的迷误，由误认演绎法原理原则，所谓部分、全体之关系而起。夫论理规则，于全体真者，于部分亦真；于部分真者，未必于全体亦真。然世人往往将部分与全体混合，或部分与部分混合，甚至见甲之一部分，而以定全无关系之乙部分者甚多。是论理上、所谓虚伪过失所由起也。而妖怪之起亦本之。例如万有之一部分人间有灵魂，遂以论定其他万有，若日月，

若星辰，若山川草木，尽有灵魂。或见宇宙之一部分人界有变异之论，他之一部分人界亦有变异。或见今日某月某日有灾难，遂认定与之全无关系之来年同月同日亦有灾难。是皆属演绎论法一种迷误。世界所谓妖怪，多是类也。或又以既定神有自在力为前提，而认定妖怪非人力所能为，即是神所为。或又引天道幸善祸恶为提案，而应用之于天灾流行，以死者为天罚其恶，是亦愚民常用之论法也。其他属于论理上之过失，类此者殆不暇枚举，可参照论理学而知之。

第四十八节 归纳的妖怪 论理之过失中，由原因、结果之关系生误谬者，即所谓归纳的妖怪，种种妖怪之主因也。抑原因、结果者，相对性之关系，此为原因，则彼为结果；此为结果，则彼为原因。以此考定其关系，多易生迷误。又原因、结果者，不必单纯，或有原因与结果同者；或有数多之原因，相合而生一结果者；或有一原因而同时生诸结果。且原因有近因，有疏因，有主因，有属因；结果有直接，有间接。而事物之变化，由错杂之因果，联络结合而生。故虽智力发达者，犹不免陷于误谬，况于无知之愚民也。愚民者，非因而认为因，非果而认为果，属因而认为主因，以事物性质中一部分相似，遂以为同种类而比较之，世间往往所见也。例如，前次大乱之前，有彗星出，当时人民以彗星为兵乱之

先兆或原因。甲之人杀乙，其后自罹病而死，归其原因于被杀之亡灵。或甲之梦合于乙之所思，而信为乙之精神所感通。此类殆不暇枚举。乃由愚民者，不能明察一事物与他事物之间之关系。惟于时间之上，见前后相接而起者，以前者为原因，后者为结果。又于空间之上，见远近之间同时并发，以为两处互相感应。凡人智程度尚低，不但事物内部所包有之理法，不能考察，即时间、空间上，推究外部关系，其区域甚狭小，其论理甚浅薄，见一日间之原因，不知前日之原因，见一部分之结果，不知他部分之结果，是以所用论法，易生大谬。及智力发达，其思想之范围大广，其论理之考究亦深，始得确知因果之真正关系也。今举愚民论理极疏之一例：距今四五年前，日本山形县内，一夕，有一种之怪光，由乌海山向月山而过，其声轰然如雷鸣，其地方之人因说之曰：是乌海山灵为国会事，欲与月山灵相谈而诣之也。盖其时当初期国会之将开。是虽非论理的之妄谈，而亦应用因果之理以解释之，但其应用之不合事实而生误谬耳。又清夜勉氏所著《归纳法论理学》，引彼司氏药剂书所载，以由一因生两果而误认因果之一事，颇解颐，其言曰：事有由一因生两果，其两果互为对峙而无关系者。圣脱枯拉港者，船舶到，则使该港一切住民患冒寒之疾，是说为大众所深信者。学士奇痕铿

蒲氏苦究其事，知此事者实有简单之因果。盖其港之地势，非有东北风时，则外人不能由船舶而上陆，而其冒寒之疾，即在此东北风，而非在外人。此类误谬，盖世多有之。

第四十九节 因果与妖怪之关系 此原因与结果之关系，妖怪所以起，亦迷误所以起也。是实可谓真妄正邪所由分之歧路。夫虽如何无知之蛮民，苟见宇宙之现象，而欲说明之者，无不由因求果，由果寻因。而其生谬误也，其应用判断之不得其当。盖因果之形式，与外界之事物互不应合也，故非原形之误而应用之误。然其原形，当人知之未明，茫然存于心中，而未能判然，从而生误于应用上。而此因果之思想，先天性耶？后天性耶？属于别问题，虽可不论。惟我心所有之原形，待经验而愈明，外界事物之讲究，由因果之应用而愈进，内外相助而互发达，不可疑也。且此因果之理法，尤说明妖怪现象之所必用者，妖怪、非妖怪之所以分，亦由此理法之明与不明。故其理者，妖怪学之所以为经纬者也。

第五十节 事实考定法 由是不得不就因果之应用，而促世人之注意，即论理学所谓归纳法是也。其法有五种：曰契合法，差异法，合同法，残余法，共变法。例如，于此有欲考之一现象，其所显在二次以上，其时皆有同一之事情，则其事情，即该现象之原因，是契合法也。然世人论妖怪之

原因者，仅于一二回之经验，见一现象与一事情之前后续起，直以甲为乙之原因或结果。或于二回以上之经验，见其二三回显同一之结果，而有一二生反对之结果者，直以其间有因果必然之关系。如以天变与人事间有因果之关系，是学术界之所不许也。今宜于数回经验，不见同一因果之现象者，不可径以甲为乙之因或果。次差异法者，于甲际起而于乙际不起之现象，其事情，于甲、乙两际，异者惟一，而其他皆同，于是断其一事情之异，为甲际特起之现象之原因。次合同法者，合并契合法与差异法之谓。次残余法者，有甲事情与乙现象，由甲之中除去其所知之原因，而考定其所余者，为乙现象中之原因。次共变法者，于甲与乙之中，增甲而乙亦增，减甲而乙亦减。考定其互有因果之关系，其详宜讲究归纳论理学。今本此法则，而定下之条项，望今后遭遇妖怪之人自试之也。

第一项 若人自实见妖怪（例如幽灵）时，不可以自己之感觉为定，随其时地而多使虚心平气之人实视之，必其各人所见者果一致，而后判定妖怪之真伪。

第二项 若人际会奇异之变象（例如天变）时，不以一回而定，俟数回经验，以考定其现象与他事实（例如国家之变乱之间），果有必然不变之关系否？而后以一现象为他之事实之原因。

第三项 若人由一原因（例如神符）而得不思议之结果（例如病愈），试以由他之原因（例如代神符以全与之无关系者），而招同一之结果否？而后考定原因、结果之关系。

第四项 若于一时代（古代），由甲原因（例如杀害）、直来乙结果（例如神罚若祟），于他之时代（近世），更不由甲原因来乙结果者，必详其何故，前后相违如此耶？而后考定原因、结果之关系。

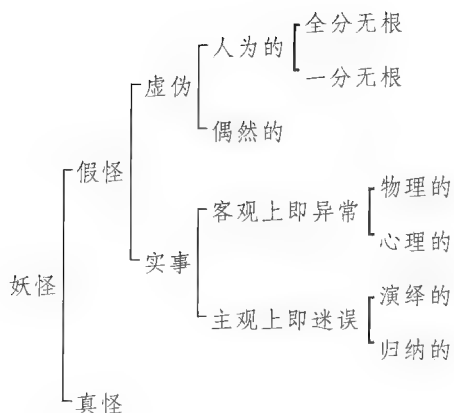
第五项 若于一地方，由甲原因（例如狐狸），来乙结果（例如狐惑、狐凭之类），于他地方，不由同一之原因而来其结果，寻究其何故不同耶？而后论定其关系。

第六项 若众人数回试同一之事（例如卜筮），其多数虽得所要之结果（例如预定与事实之符合），而少数得反之结果，考究其何故不一致耶？而后论定为原因、结果。

由此等注意，且虚心平气以察之，而后所得妖怪，必为真正之妖怪。虽然，犹不可不于此存疑。何哉？自己一人所考定为确实者，或他人试之而发见不确实；或今日断定为真正之妖怪，后日更考究之而发见其误。故妖怪之考定，要不在自己之专断，而考证于各科之学说。

第五十一节 妖怪体之大分类 兹将第四十一节以下所述之妖怪，先参照第四讲所示之种类，为妖怪种体之大分类，

如下表：



表中人为的者，由人故意作为而生出妖怪之义。或由好奇心伪造，或为占自利，或为博人喝采，或出于小说的兴趣与辩护的作为。而其中有全分无根而不可信者；有以小事敷衍铺饰而大误其实，非全无根者，凡二种。偶然的者，谓非故意造出，而偶然传妖怪于世。例如，乞丐于夜中，忽入路旁空屋而就眠，过去前者，不知屋内有人，闻鼾声而认为妖怪。或曝衣于庭前之树枝，昼悬而夕忘取之，夜中经其树下者，以为幽灵现于树间之类。余闻一奇语，某年某城，于每朝鸡鸣之前，有声如当天下者，意鸟之声也，其语虽不可解，然其声似云当天下。一城之人，咸谓妖鸟告天下有大变动，

盖将有当天下之人出也。然有一人欲探知其原由，迎其声之来处而行，乃知不在城内而在城外，更出城外寻之，市有锻冶之所，每朝三点钟，即从事于锻工，知当天下者，即其打铁之声云。如此者，皆虚伪而非实事，世间所谓妖怪，多此类也。若以事实分之，亦不可不设主观、客观，即迷误与异常之二样。客观者，于第四讲种类篇既详述；主观者，论理的妖怪，即本篇所说明者。而论理的亦为心理的一种，属之心理学可也。今之目的，以心理学为中心，而说明物理的、心理的之妖怪。以下所述，心理学之讲义也。夫心理学者，外面与理学相关，内面与纯正哲学相关，而位于内、外两界之要路之学，故得以心理学为征伐妖怪之元帅云。

【卷之一 中】

本卷以说明妖怪现象所以生之理由为目的，妖怪有物理的、心理的之二种，物理的妖怪者，关系于诸科之理学；心理的妖怪者，关系于诸科之哲学，即心理学、教育学、纯正哲学等，而其中妖怪学所尤要者，心理学也。

第七讲 说明篇第一

第五十二节 心理学上之说明 于前卷虽说明妖怪（即迷误）所由起之原因，而未说明妖怪现象所以生之理由，本讲则以说明其理由为目的者也。抑妖怪既有物理的、心理的二种，物理的妖怪者，关系于诸科之理学；心理的妖怪者，关系于诸科之哲学，即心理学、教育学、纯正哲学等，而其中妖怪学所尤要者，心理学也。何则？物理的妖怪，究亦成立于心理现象之上；物理的说明，亦半由心理学讲述而后可也。而诸科之理学及哲学，待于各部门讲述。本讲就心理学之原理论明之，当知斯篇为总论中最重要之部分。心理学有正则、变则之二样，正则心理学者，说明常态之心理现象；变则心理学者，说明变态异常之心理现象，即前文所谓正式之心理学、变式的心理学也。今先述正式之心理学，次论变

式的心理学。

第五十三节 物心相关之说明 正式的心理学者，于普通之心理理论之，在既读心理学者，如属无用，今因讲变式的心理学，有不可不参照者，故于此略述其大要，乃先述物心相关，次及身心相关，次论神经组织。夫物心者，互相待相对而存，物无则心亦无，心无则物亦无，故谓之相对性之存立。而以物、心二者之体，并存立论者，谓之二元论。以一为主，而一不过副之，以此立论者，为之一元论。于一元论，有唯物、惟心之两论。又有想定物心本原，为非物非心之体，而物、心二者，不过属之之现象，是亦一元论也，即如理想论者属之。今者非述理想论，非论物心之本体，惟说明二者现象之所以互相关而已。而其现象上之关系，不可不谓离物无心，离心无物。难者曰：离物无心，虽无疑，离心无物，其意难解。何则？纵令我无心，而此天地万有之实存，不可无也。应之曰：甲某今死，而其心灭，天地依然存者，乙某之心存故也。乙某死而其心灭，天地依然存者，丙某之心存故也。犹之一茎草枯，而他草尚存，不可谓草全灭也。又有难者曰：譬有暗室于此，其中点灯，而壁间所陈列之书可知，及灯灭时，复为暗室，其室内之书籍，不与之俱灭。今宇宙

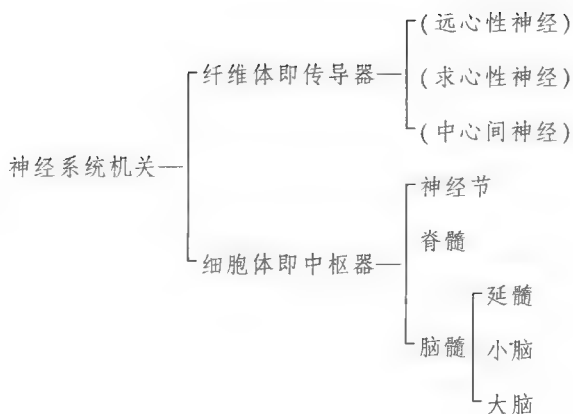
间万有如书籍，心性如灯，安得谓心无则物亦无耶？应之曰：是其譬喻既误，其论理岂得正当耶？夫以物喻书籍，以心比灯，物、心二元，全异其体，犹灯与书籍异其体，如此考之，不但离心有物，亦得谓离物有心。何哉？无灯而有书籍，即得谓无书籍而亦有灯。今以物心为有相关相对性者，乃离物无心、离心无物之意，书籍与灯之喻，不可同一论也。且其所谓离心无物者，无其意识上所感见诸物象之义。其所谓物象，指色、声、香、味、触诸象。除去此诸象，岂吾人所谓物，尚得谓存耶？要之，明物、心二象互相待而存，则其关系之密接，固不须喋喋矣。以是物理的妖怪之说明，待心理的；心理的妖怪之说明，待物理的，可知。而说明此二大种妖怪，既以心理学为中心，则必详论精神作用之影响于物象上何如。古代精神学心在物外之说可不论，惟本物心相关之理，照经验学派之心理理论而为之说明尔。

第五十四节 身心相关之说明 物心虽互待而存，要其性质全异，不可同一视之。物者存于外，谓之客观；心者存于内，谓之主观。故物心相关，即内外相关也。而在此二者中间，则吾人之身体是也。身体者，虽有物质组成，而心性现作用于其上，以示物心一致，故身心有密接之关系，不问

可知。请先举身体诸事之影响于精神上者以为例，如血液、营养、消化、呼吸、体温、劳动、疾病、康健等是也。盖血液分量之多寡，成分之适否，及其循环之迟速等，皆使精神变动其作用，或过敏，或迟钝，甚至有全停止者。而食物之营养，肠胃之消化，呼吸体温之事情，皆准之而可知。又或劳动手足，伤害身体，必于精神上感几分之苦痛。身体强壮健全，则大觉爽快，人皆所经验也。是亦劳动、疾病、康健之影响于精神上可知。而精神上之变动，又必示其事于外貌，喜者笑，悲者泣，羞者面红，怖者冷汗，或以手颤足战发声音，是亦人所熟知也。虽然，以上之关系，皆间接者。若举直接之关系，则神经系统之脑髓也。例如神经健全时，传感觉如常，若生而组织不完，或由疾病及他事情而受障害，则传感觉亦不完也。或神经一部分受强压于外，及疲劳非常时，更有不传感觉，虽以意志命运动而不从者。次述脑髓与精神之关系，第一，脑髓大小，与智力之发达有比例，野蛮人之脑髓，与开明人之脑髓，其大小甚异。在动物中见有应精神发达之高下，而差异其容量者。且脑髓之表面有盘曲，与智力高下有多少之关系，是无他，盘曲多者，面积广也。第二，由外部给非常之刺激于脑髓，或由高坠下，脑与他物冲突者，

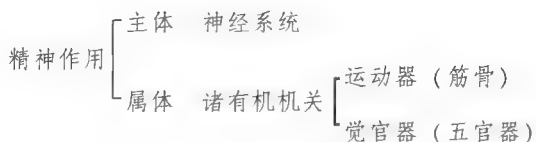
忽昏迷若失神，而精神作用为之停止。第三，过劳精神，其后必感头部疲劳或苦痛，是由第二之里面证者也。第四，罹白痴症、失语症、其他诸精神病者，检之于脑髓之部分，见有多少之变状。第五，使用精神过度时，见排泄物中多混入，所以组织脑髓之成分。第六，施动物以种种之试验，得证明脑髓与精神作用，有密接之关系。由以上之理由，而身心中心脑之关系亲密可知也。

第五十五节 神经系统 神经组织论者，属于生理学之问题，兹不详述，仅述其大略。神经系统，有二种之部分，一谓神经纤维，一谓神经细胞。纤维者，白色，主传导作用；细胞者，灰白色，主中枢作用。而传导作用有求心性、远心性之二种，以神经末端作起之刺激，传向中枢者，谓求心性神经，或谓感觉神经；又以中枢所起之兴奋，传向末端者，谓远心性神经，或谓运动神经。此二种神经相集合，而形成种种之机关，分其机关为传导器、中枢器之二类，中枢器者，由神经细胞成；传导器者，由神经纤维成。属传导器之神经，于求心性、远心性二种外，又有联络中枢与中枢间之中间神经。又中枢器有脑髓、脊髓、神经节之种类，其表如下：



其中神经节者，中枢器之一种，由神经细胞成，论精神作用，此非紧要，故略之。脊体存于节骨中，为一种之中枢器，有反射作用，例如熟眠而手足动者，由脊髓之反射作用也。而脊体者，联络手足等部分于脑髓之间，以为感觉运动二作用之媒介。次脑髓者，存于头盖骨中，为中枢器之主要者，有延髓、小脑、大脑之别。延髓者，在脊体与大脑之间，联络上下二者，主生命最要机关之反射作用，例如心脏、肺脏等之反射运动是也。而为精神作用之本位者，独在大脑，心理学所谓智、情、意之作用，全在乎此，关意识之作用，皆由此部分发也。而大脑中亦有反射作用，当于后说明之。心理作用，有反射作用（即无意识作用）与意识作用之二者，此两作用之关系，亦于后述之。次小脑者，于规整运动

之外，别无特种之能力。以上诸机关，呈人类活动之诸作用，其附属之者，则有五官器筋骨等。其各部之关系如下：



其他有机机关中，虽有消化器（肠胃）、呼吸器（肺）、行血器（心脏及血管）等，以仅关于生活作用之机关，不加于此中。若又分之为动物性官能与植物性官能，则关于精神作用之机关，谓之动物性；关于生活作用之机关，谓之植物性可也。

第五十六节 感觉及知觉 神经系统论者，属生理学之问题，未入心理学之部门。心理学之部门，以感觉为初级，故不可不就感觉而一言。夫感觉者，在内外两界之间，联合物、心二界之媒介也，故其义解当由内外两面考察之。先由外面（即客观上）解时，感觉者，不外于求心性神经末端所起之物质的刺激及神经系奋兴，而其刺激之主体，由外界之物质，刺激于其物质而起神经之兴奋，由此相传而达脑髓，始生一种之感动。虽然，感觉者，非独特物质的解释所能说明，若由内面（即主观上）解之，可谓心性作用之直接于外

界而最单纯者，是实智力之起原也。而其知觉，有普有性感觉（即有机感觉或体觉）及特有性感觉二种，视、听、嗅、味、触五感觉，为特有性感觉；普有性感觉，即身体组织间之感觉，随消化、荣养、呼吸、行血等，而感饥、渴、体温、疲劳、爽快等是也。此感觉关于人间之有机作用而起，非有一定特种之部位，故谓之普有性，或谓之有机感觉。视、听等五感，人所熟知，故不与解释，是为心体中有一定特种之部位之感觉，故谓之特有性。其他属感觉者，有名筋觉之一种，是即运动之感觉及抗抵之感觉而名之，非离所举之普有及特有二种而独立者，似不必别设一种。然其性质与二种大有所异，以别置之为善。何则？普有、特有之二种，其性质皆为所作用（被动），不过感受外界所与之刺激。而筋觉者，以手足筋骨之运动，得施其作用于外物之上，属于能作用（主动）也。次感觉又有四种之性质：第一，事物之度量，第二，事物之性质，第三，时间，第四，位置，是也。例如，由视觉见色，知其浓淡之度，赤白之别，又由手足触外物，知其物之距离及位置、速度、时间之类也。其详细之说，以见心理学（心理摘要感觉论），故略之。夫由感觉进一步，达于知觉。知觉者，感觉之稍涉复杂，且认识外物为一个物体之作用也，即合其得于外物各种之感觉而生者也。而感觉

中形成知觉者，力各不同，大有强弱之差，乃若视觉者，构成知觉之力最强，嗅觉、味觉及体觉，其力甚弱。其说明，亦让心理学之讲义，兹略之。

第五十七节 再想及构想 较知觉更高一层者，有再想及构想之二种。名此二者为再现的，对之而名感觉、知觉为直现的或表现的。即其与外物之关系，有直接、间接之异同也。再想者，再生的想象之义，非直接感知外物，乃一感知之而留影象于心内、其后再起之之谓。夫知觉者，直接外物而起，然必一知觉留其影象于心面，而后日再起，始谓之再想。故再想所由生，在知觉及记忆。而又有一事情，则联想也。联想者，观念相联合之义。观念者，成立于主观上事物之思想。凡客观上有数种之事物，主观上亦必有对之之数种观念。故经验于外界之事物，互联合而存，则于内界亦必有观念联合而存，此观念实再想之起所不可缺者。吾人观一物一事，每必有与之联合之感念，唤起于心内，而记忆作用，赖此联想之事不俟论。次构想，谓构成之想象，诸再想之一部互结合而稍变其形之谓。盖取再想上一影象之一部分，与其他影象之诸部分，取舍结合之，生一种之新影象。例如构成一鸟翼人身而飞行空中之新动物，是谓构想。而吾人普通所谓想象，皆此类也。

第五十八节 虚想 再想及构想，皆就其特种之性质，而想见个个之事物，可名之为实想。反之，离其特种而考出普通一般之性质者，谓之虚想。其作用为思考作用。例如见云而判其黑白，见木而知其大小，属知觉之作用，至后再现之，属于实想。若道德、良心、权利、义务，或宇宙、世界、人间、国家，无形无质，而涉于普通一切者，不可由知觉、又不可由实想，不能不由虚想思考之。其他若禽兽之所以为禽兽，草木之所以为草木，亦然。而此思考作用，由实物实想、种种抽象概括而得之，为实想之所发达，分此作用为三种，概念、断定、推理是也。概念者，虚想作用中最单纯者，汇类比较实想，而抽象概括以得之，凡涉于普通一般事物之观念是也。此概念互结合而为一相联之思想，名之曰断定，故断定为虚想之稍复杂者。此断定又互结合而生推理，是论理之所以有演绎推理、归纳推理之二种。以上之说明，亦让于心理学（心理摘要虚想篇）。

第五十九节 感情及意志 以上智力种类，由其初级感觉，次第进而至于其高等推理，既各摘示作用之大略，对之而有感情及意志，是亦不可不略述其大要。夫智者，以识别思量为其性质；感情者，为苦痛快乐为其状态；意志者，以行为举动为其目的。此三者，单称为智、情、意，是实心理

作用之三大种也。而感情者，又分为感觉与情绪之二种：感觉者，智力之一部分，又感情之一部分也。是故感觉有二种之性质，其一，识别事物性质之作用，其二，感起苦乐状况之作用也。其识别作用，属智力，其感起作用，属感情，是其所以跨智、情两部也。次分感情为单情、复情之二种，若喜怒哀惧，属单情；若求真理，欲道德，属复情，复情一为之情操，例如，父母爱子，单情之爱；学者爱真理，复情之爱也。父母之爱，不待智力之发达，自然而有之；真理之爱，非有高等智力者，不能感。以此禽兽犹能爱其子，而不爱真理，不但禽兽，即人间亦有多数不知爱真理者。故单情、复情之别，以心性发达之程度为差。单情渐进，诸作用结合愈复杂，至于由近及远，由有形及无形，而复情作用始生也。

次意志，亦有单意、复意之二种：应单纯之冲力而起者，谓之单意；由复杂之动机而生者，谓之复意。例如，置一果饵于小儿之前，直以手取之，是由果饵之影象，映入心内，而出此冲力。然至大人，见果饵于目前，犹豫迟疑，不敢取之，是不但果饵影象之单纯冲力，起于内部，又考出种种事情，而起种种动机。要之，小儿乏克己作用，其冲力单纯；大人有克己作用，其冲力复杂。故意志中之克己作用，属于

复意可知。而今若详论此感情、意志两作用，非本讲目的，故略之。惟举心理作用中之与说明妖怪有直接关系者，特揭而说明之，即第一意识论，第二注意论，第三习惯论，第四联想论，第五信仰论，第六恐怖论，第七想象论，第八愿望论，是也。

第八讲 说明篇第二

第六十节 意识论第一（定义） 夫为心理现象之根基、诸知识之本素者，意识也。故曰智、曰情、曰意，皆得解释之。独至意识，不能施义解。何者？一切解释，皆在意识内现也。若强欲解意识，则云意识者，意识云耳。或有解意识为感情者，为知识者，是皆意识中之一部分，而非意识之解释。盖意识者，总括此等诸现象之名称也。然全不解释，则不知其为何。故今假据心理学上大概之所用，或解之为自知。自知者何耶？即自知其心之形态。吾人今思之，所谓自知者，想象耶？将感觉耶？不过心自知心之意，故心能决断而知其决断，愤怒而知其愤怒也。由此意义，吾人除自知之外，无一知识，一言语，仍不能与意识以何等之定义。虽然，通常吾人所谓意识者，惟反对无意识之谓，乃人之熟眠而动手足者，属无意识；醒觉之时，以意志动身体者，属意识作

用也。又或醒觉之时，不觉出手伸足，此亦无意识作用也。对照此无意识而考之，自不难默会其意义。故或以无意识为直接之知识。直接之知识何则？以理明之，如吾人偶忆起往年与亲友俱游地，是非突然构造于吾心中，实于数年前一经验于我意识之上，而今日再忆起者，其在数年前，亦不得谓往时之知识全消灭。何则？真消灭者，无再忆起之理，然坐而随意忆起往年之壮游，四边之风光，跃然如睹于目前，是数年之久不消灭，而能蓄藏于心内也。如此，则知识者，得不消灭而蓄藏。意识之范围，惟限于直接现在之觉知，而其蓄藏之知识，则属之于记忆，即潜伏之知识为记忆，而发现之知识为意识也。故存于记忆中之知识，苟再现而想起于心中，始谓之意识内之知识。若记忆者，由尝经验而来，徒蓄藏而已，未再现于心中，其果记忆与否，不可得知，而吾人既以一知识为记忆，则其事不可不再现于意识上，而为现在直接之知识，是所以解意识为直接现在之知识也。又或有解意识为心性之生命者。何则？有意识始知有心，无意识亦无心。意识者，其犹心内之光明与？心内虽有种种之观念，意识不照之，则知识不能现。譬之暗室内，虽有种种之物品，灯光不照之不能见，是皆意识与无意识之所以区别之义解也。若夫知无意识之为无意识者，意识也，知意识之异于无意识

者，亦意识也。至不能离意识之范围而出一步，吾人亦谓意识即意识也而已。故当知意识有绝对的、相对的二样之解释：绝对的意识，包含意识、无意识之二者；相对的意识，此二者对立并存。而今之所讲，非绝对的，而在相对的。欲以经验学派之论，说明意识之所以起者也。凡论意识之起原，有惟心、唯物之两论。唯物论者，归其原因于脑髓内部之造构机能；惟心论者，离组织脑髓之物质，而唱心性之存在。今对照此两论而判其是非优劣，固非容易，且非本讲之目的。姑立两论中间，而取身心一体两面说，谓外面有物质的组织，内面有心性的作用，互相待相伴，其体一也。而由唯物论论之，有物与力之二者，此二者，不可不由一体两面之关系；又由惟心论论之，心者由物而现其作用，精神者，伴身体之发达而开显其性质，皆不可疑者。故不得不调和两论，而唱身心一体两面说。二者既有两面之关系，则论究其体，不可不于一处照客观上之事实，又于一处考主观上之思想。而心之为物，在实念思虑外，虽无可奈何，而探究之，则有二法，即其一，考于诸动物及他人之上；其二，考于社会国家之上也。此二法，虽不外于比较推测，而离之别无可探之道，不可不以其近真理而许之。而欲由此方法证明者，更不得不讲述动物学、社会学等诸科，是亦颇难事也。今本从来诸家研

究之方针，而立私见以证明之。

第六十一节 意识论第二（意识、无意识之别） 心内既为意识之光明，其光明者不可不谓心性固有之本性（即先天性）。若解之于唯物论上，则为包有于物质内部之真相，其真相伴外部之发达，而次第开显，脑髓之造构机能愈达完全，其光辉愈至圆满，故意识之光明，虽谓之先天性，而其发达，必伴于外部之组织。虽然，若独光明而无触之者，其光明之有无，且未可知。犹吾人虽具耳目，无触之者，不知有视听之感觉，故五官所感觉之影象，即触于意识光明之物体，照于其光明，而知个个观念之存。又由此观念，而知意识光明之存。譬之暗室有灯之光明，而知有室内所陈之诸品。又由其诸品而判光明之明暗。而其光明，虽先天性，其个个之观念，则由外界经感觉而入者也。且意识光明中，又有分合诸观念，以构成组织知识之作用。何者？非有其作用，则知识无能生之理也。是犹有材木而无构造之工匠，不能成家室也。然则意识有原形与材质之二者；原形者，先天性之光明；材质者，感觉的影象。此二者，相合而见意识及知识之成立。其为之基础者，记忆保持之力也。非有此力，不能使感觉的形象，留止于心内，而是亦意识中所固有之先天性也。然对意识而为无意识之存，何理耶？意识者，虽先天性光明，

当其未发达也，心内全为暗黑之世界。如太阳未升，四面尚暗夜耳。故若动植物者，未见意识之光明，而在暗黑之世界者也。而动物之高等者，现一部分之光辉，犹鸡鸣旭日未升，而东方仅渐白。独至人间，悬意识之日轮于心天高处，光辉赫赫，遍照四方，尚因智力发达之程度，觉其光辉有厚薄深浅之差。在光辉之浅薄者，设令种种之影象，由外界入来，而接于意识之光明者实鲜，且不分明。故无智下等之人民，考定一事一物之因果，其所见甚狭，其论理极疏，犹以光辉微弱之灯，照于室内。是以动物及野蛮人种，无意识作用多；而高等人种，意识作用多也。而其无意识，即反射作用。反射作用者，应外界刺激所起之感觉，不待意识之命令，直向外界而现，反射应对之义，为生活体所固有之物理的或机械的作用，而非可属于精神的者。虽然，精神作用与反射作用，互连结而存其间，决不可立划然之分界。或反射作用一变而为精神作用；或精神作用一变而为反射作用。由是观之，意识与无意识，其间决非先天性之分界也。例如发于脑髓中之作用，有要意识与否者，今有人于此，吟诵诗文，用心力于字字句句之间，而不能不读下者，有不知不识，任口舌而得读下者，其一意识作用，其二无意识作用也。无意识而得吟诵者，其始盖由意识作用，及反复吟诵，而变为无意识，无

意识而得吟诵者，久不反复之，则复须意识。观僧侣之诵经文，始也用意识记忆之，既而朝读夕诵，数回反复，随自变为无意识。其后久不读之，经数年欲背诵之，复须意识作用可知。然则意识作用之变为无意识，由反复习惯之力而变为机械的也。此习惯性者，不独存于肉体上，心性之诸作用，亦皆由习惯性，故意识由习惯而变为无意识，及其习惯一已，仍有复其始意识作用之倾向，自然之理也。若至习惯形成确实不动之天性，则为本能性，遗传之于子孙，无复变为意识之虞。故无意识之变为意识者，由其习惯未全熟也。今欲说明其理由，复说示如下。

第六十二节 意识论第三（心力与意识之关系） 据唯物论者之说，人之心性者，物质固有势力之一种。故人类之思想力，与动物之感觉力，植物之生活力，皆同一种。即据惟心论者之说，今日亦无有如古代学说，所谓人类之心与禽兽之心为全别种者。即唯物论者所谓之生活力、感觉力、思想力皆同一种，惟应发达程度之高下而生此差别耳。然则谓唯物、惟心两论，皆假定动、植、人类有同一种之心性，固无不可也。然同一之心性，有意识、无意识之别何耶？夫意识既解为先天性之光明，而其光明之明不明，全在发显之心力分量如何。其力积集于一点，而得多量，其光愈明；若其

力不积集于一点，其量从而少，其光亦不明，殆现无意识之状态。而心力之集于一点与否，在于抵抗之者如何。如此有一抵抗者，非心力多量不能胜之，则自然向其点而积集，以现意识之光。若反之而无所抵抗，则无心力之积集，意识遂不发其光。譬于此有一条之流水，当其水路，横岩石而抵抗之，水自然集此，而忽大增其量，终越其石而上之。否则无抵抗之者，无碍其势而溶溶流去，其量不增。谚所谓无对手不相扑者，稍近此意。故心者接于需大心力之事，则其力忽积集而现意识；若无发显之对手，则虽谓心内已有意识之光明，亦不能奈何之。而其所谓对手者，会从来所未习惯之新经验事，及心内种种之观念错合，而于其中发见适应之难者是也。此二者，皆于心力有多少抵抗之事情也。抑斯宾塞尔氏别意识、无意识而归之经验之多少，与习识之有无，虽余所同意，而氏者以意识为非心性内包之力，其论颇觉浅薄。余则谓无意识之诸作用，皆于其内部包有意识之光明，而未进于外发之程度。其无意识之变为意识，意识之变为无意识者，由心力积集于一点而发其光明，与放散而失其光明也。虽然，余意非谓动物与人类积集心力于一点，同能发意识之光明。若动物者，神经组织，未达于发显意识之程度，意识光明之外发甚难。譬之地球内部之包有火气，虽不问何处，

皆同一样，非喷火口处，不能喷出火气。又设令有发显意识之造构机能，而不接心力会集于一点之事，亦不示意识之光。如有喷出火气之火口，而由晴雨气压等事，异其喷火之有无多少。要之，意识之有无，一关于神经组织之造构机能如何，一关于心力积集之事情如何，而就其事情如何，余新谓与斯宾塞尔氏之论无大差，氏不示先天性意识之内包于无意识中，余说所异也。

第六十三节 意识论第四（意识之范围） 夫下等动物之反射作用，从物质的（即器械的）习惯性而生。人类精神中之无意识作用，则由精神的习惯性而生。两者均为习惯。惟在下等动物，身心两面之发达，尚未能开显其内包之意识而已。余以是谓意识作用与无意识作用，生活力、感觉力与思想力，其体本一，惟随发达之高下，分量之多少，而见其分别。例如取一块之冰，至某温度为水，至某温度为汽，意识之变为无意识，无意识之变为意识，亦如是也。既身心发达而至内包意识之开显，若造未经验且错杂之事情，则心力会注于其一点而感意识，及数回反复之，以养成习惯，变而为无意识时，更见他部分之须意识，而为心力所注向，如此其部分又有习惯之力，而变为无意识，又转而向他部分以集合也。譬之一条水路，有岩石障其流，水激而集其点，既越

之而流，更向他岩石而集矣。是乃大助智力思想之进步，心理发达上不可缺之事情也。例如读书学文，初由一至十，均要意识之作用。以习惯熟练之功，渐至于无意识，更得进而察高等之事情。意识者，让其既达成功之部分于无意识（即反射作用），而自进而向未经验者，以用其力。于是不可不考意识之有限与无限。意识果无限耶？何要让其一部于无意识耶？而其让之，则有限明也。余既定意识之发达，伴于身、心两面，设令内包之意识无限，而外包之意识，固不得有限。且其有限之范围，应发达之程度，而大异其大小也。然则以意识为有限，不能尽内界所存之观念，而容于其范围内。故观念之部分，有在意识内与在意识外之二种。以是记忆之范围，大于意识之范围，可知也。虽然，意识之光，非限于一部分而照之，或照右方，或照左方，或于前部分，或于后部分，得以次第移转，记忆中所存之诸观念，得顺次而浮现于意识中也。譬之以灯照一室，不能照全室，于一时携之，而由一部分、分移于他部，四边所陈列之诸品，得一一照见也。虽然，亦竟有不能使诸观念尽入于意识中者，乃诸观念中自然有一种之优胜劣败。观念之明且强者，早浮于意识中，否则非用特殊之意力不现。又有极用意力而终不现者，犹转灯于四方，而至微细者仍不能照。是意识力发显之有限，亦

不得已之事情也。

抑吾人之所称自己（即我）者，惟心论者中，虽如一种特殊之灵魂，其实属于内界意识之范围。所谓我之本位，不外于由诸观念之比较结合而生之中心，犹之一块物质有重力之中心也，而以意识时时转其中轴，我之本位随而得变更。是以所谓我之观念，幼时与成时不能无多少之异。又醒时之我与醉时之我，喜时之我与怒时之我，皆不能同一，是人之所以起悔悟也。虽然，意识之移动，非能使我全变为别物，惟仅少小之变动耳。其平常精神不激动而保水平时，意识守正位，其所谓我之本位，必立一定之中心，更欲明其理，不可不就观念论而一言。

第六十四节 意识论第五（意识与观念之关系） 内界中个个之观念，有现于意识中者，有不现者。例如甲部分之观念在意识中，则乙部分之观念在其外，而为无意识之境。乙部分的观念来意识中，则甲部分之观念又出其外，乃内界记忆上所存诸观念，新陈代谢，而意识则有内外隐见起伏之状。由是观之，观念之数，比之于意识之范围，其量过多，不能同时并见于其中。今以图示，大圈表内界之全面，小圈表意识之范围，甲、乙、丙之记号者，表个个之观念也。此小圈者，得由一处移动于他处，意识外之甲、乙、庚，有忽



入于意识内者。譬之一个之灯，无照见全室之力量，移动之，得依此而照见四隅。而其意识内与意识外者，非必其间有判然之分界，是又如以小灯照广室内，近处明而远处暗，其明处与暗处之

间，无判然分界也。然则意识者，不外乎包有于心性之内部，若脑髓实质中一种之光明、伴身心之发达而发显者，可知矣。而其光明之不能平等照及内界全面者，以内界所存之观念，及内外相关之事情，常不能平等同一也。如于心性之海面起高下之波澜，意识之光，由其各波之关系，相一定之中心而发。故其关系异者，从而其中心上起多少之变动，不独道理上然，亦实际上经验之事实也。是余所以谓我者由内界之事情而变动也。而意识之由一隅移他隅，由于观念与观念间之联合，习惯、遗传等之事情，及内、外两界相关之事情，可知矣。故意识与观念之关系，由内界及内、外两界之关系，如何而定，可知也。

第六十五节 意识论第六（意识与社会之比较） 更欲明观念与意识之关系，可比喻于社会之组织而知之。夫内界有个个之观念，如社会有个个之人民，其人民结合而组织政

府，可比之观念结合而开立意识之范围。意识中有智、情、意之别，如政府中有内阁、诸省之别。有意识内之观念与意识外之观念，如有奉职于政府之人民与退居于民间之人民，而由观念结合以组织之政府，非君主政体而共和政体也。其所立于意识之中心之观念，不但得新陈代谢，且有由一观念移行于他观念者，若甲观念立意识之中心，与甲有亲密关系者，入于意识内，不异于一国中，甲党之首领立政府，而与之同主义者入政府；乙党之首领立政府，而其同主义者亦入政府也。而通常立于其中心者，本于遗传，应于习惯，大抵一定，即令有内外一时之事情而有小变动，犹有同主义之观念相续于其中心。故先所谓我者，于内界中，自然有相续一定之位置，能于身体变化意识移动之中，保持一定之中心也。至于罹精神诸病，而判断思想大有变动，全有其中心之变动，而别主义之观念，入于意识之中心，而代主作用。譬之政府有大革命，而别主义之党派占领政府也。狐凭、神凭等，皆准比例而可知。是为后心理学部门所讲必要之说，预置一言于此耳。如此以内界比论社会，虽若非属于论理的，然今日既以社会为一个之有机体，凡就个人发见之规则，可应用之于社会之上，将社会比例于一个之人体而与之说明，故谓欲从其反对之方向以为证明，以社会上所存之关系事情，考之

于内界之上，亦不可谓全非道理也。且社会不过一个人之增大，一个人中的微细者，就社会上比考之，与以显微镜观微物，同一理也。则以社会为观一个人之显微镜，岂谓无理耶。

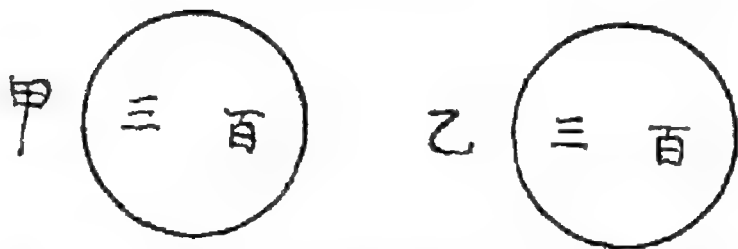
第六十六节 注意论第一（注意之义解及性质） 与意识有密接之关系者名意向，即注意也。注意者，精神合注于或一点而强其力之作用，故解之为意识之集合。若合注于一定事物上之心力，其种类有无意自然起及有意起之二种。又起于无意自然者，有由身体上活动起及由感情上愿望起之二种。例如强大之音响，触于耳官，不觉起注意于其处。腹中感苦痛，自然为之注意，皆由身体上活动生者，不能由意力制止之。又如欲锦衣玉食，望名誉快乐，虽自然注意之所向，则有意力能制止之，或不能制止之。二者以外，由有意起之注意，全由意力得左右之。至于寻注意所由起之原因，则由意志愿望活动，其他内外种种事情，不问而明也。但其强弱之度，一则由刺激之事情，如感觉上之刺激强，则注意之度亦强；二则由身体及精神之状况，如身体衰弱或精神疲劳，则注意之力弱，反之，而其力从而强；三则由动机及感情之事，夫动机者，在心内而刺激精神，是意志所由起之原因，即注意之起因，固无待论也。次就注意之发达言之，儿童之注意，多反射的（即无意的），由渐发达，而生有意的注意。

盖儿童之注意，每归向于刺激之强者。然年龄渐长，刺激之弱者，亦得注意。及更进，能抵抗刺激及唤起反反之注意，是全有意的注意之力也。又就注意之区域，有古来一疑问，乃同时得注意二物耶？否耶？是也。二物论者曰，吾人能辨别同时所发二种之音响，同时得注意二物之证据也。若同时不能注意二物，则比较作用及辨别作用，无可起之理。何则？比较辨别者，不能不照对二物也。一物论者反之曰，吾人于实际上同时感得二物者，由注意之由一物移动他物之时间，非常骏速，故若有比较辨别。于时间上实有前后之别，因其移往极瞬间而不能见其别。此两论孰真耶？虽未易判定，注意之全力，集于一物一点，与分于二物二点，数理上已有分量之别。惟注意一物时，与同时注意二物时，其所感得明确之度，觉大异也。例如，定注意之全力为十，集之于一物，其力十也，分之于二物，其力五也。且吾人于实验上，欲同时注意二物自然减得之力，注意一物，则其力得完。以是观之，二物论者似有理。何者？若同时不能感得二物，则注意一物与注意二物，固无其力异同之理也。

第六十七节 注意论第二（注意与意识之关系） 注意种类，虽有无意的、有意的之别，二者共属于意识之范围也。而意识之范围，与心界前面之关系，观揭于第六十一节之图

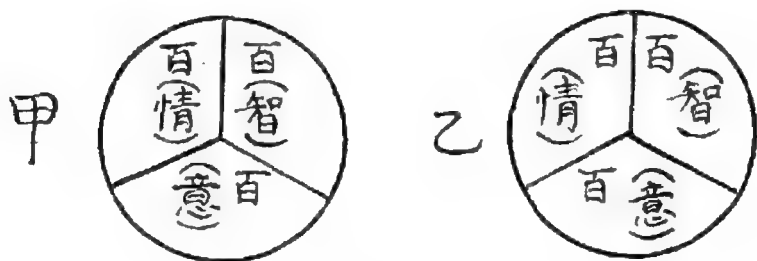
而可知，乃意识之范围小于心界，即注意之范围更小于意识，是注意者意识之合注于或一点，换言之，则意识光明之向某一点而集者也。夫注意者，研究事物之所必用，由注意而研究事物，犹由显微镜而看细微之动植物。古来大家，若尼由妥痕者，尤富于此意识力之人，不但富含注意于一点之力，且能永保持其力于一点者也。非如此之人，决不能看破造化之机密。盖世所谓天禀者，即富此力之人。余尝论性理之有经济，于此论有关系，特揭出之。

假有甲、乙二人，生来有同量之心力，其心力之量，姑以便宜定为三百，其分量从成长而次第增加者，恰如财之逐年而生息。而其增加之分量，虽由教育经验之得宜与否，余故假为



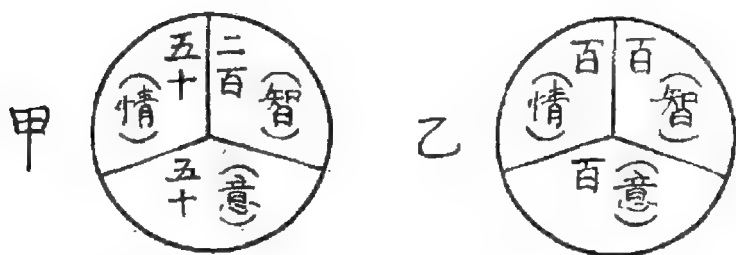
其量无增减，即定为三百之分量，终始不变，以便于示用之得宜与否，而分贤愚之理。以人之心力分为智、与情、与意之三种，不可不平分，其全量于此三种。然则三种各得百之量，若使人而智、情、意共有如此同一之分数时，甲、乙共有同等之

才力者，理也。然心力之全量虽与之同一，而以经济的利用其



量，得使甲有倍于乙之才力。凡人之用其心，智、情、意三者，非要同一之作用，时而要智力之多量，时而要情力之多量，时而要意力之多量。故智、情、意三者中，要其一者之力多量，固不妨减他二者之力，以加于所要之部分。且智、情、意者，一者增其力，而他者常随之而减其力，谓之抗排性。例如，人用智力过其度，情、意二者至共减其力，是无他，心力全量有一定之限，不能出其定限外也。然观其力有一时之增减，知得融通运转其力于智、情、意各部分间，余谓之经济的利用法。由此利用法，使得甲有倍乙之力。例如甲者当其要智力时，减情、意二者之力之半，加于智之上，从来所有之百力，忽至有二百之力。而乙者当要智时用百之力，甲者可增倍乙之作用。若又当要情时，甲者减智、意二力之一半，以加于情之上，乙者仍续同量之割合，是又使甲有倍乙之力者也。意

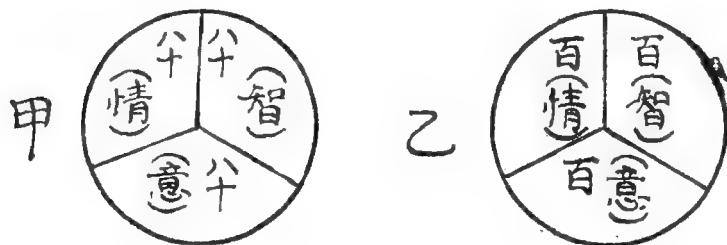
之场合，亦准之而可知。今以图示甲智倍乙之例：



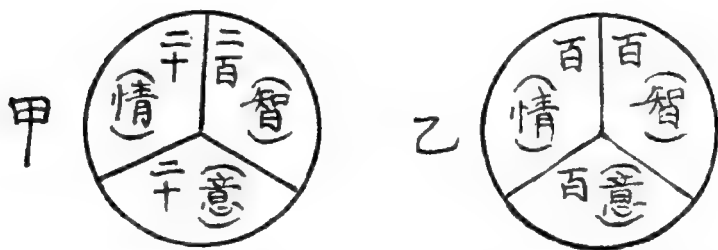
若使甲倍其情力及意力时，则如下：



由此利用法，则虽通常心力少量之愚者，亦得示倍于智者之力。例如定甲有二百四十之心力，乙有三百之心力，而示其比较如下：



即甲之愚于乙可知。虽然，若使甲行融通运转之利用法，而乙不之行，则可使甲为倍于乙之智者，其图如下：



其他准之，而甲之情及意各得使倍于乙也。减一处力而加于他处之利用法，于心理学上，本心性集合之作用，而使精神全力集合于其所要之部分是也。盖观人之富学才，长世才者，非必其生来之力常倍蓰于人，唯由此集合力之强。虽然其集合偏着于一方而不能转运于他方，则于一二专门之事业，或为之有益，而多数之人，因之而为偏僻人若顽固人。世所谓英雄豪杰，为能以此集合力，应于时地而适用运转之。故使人为英雄，必要集合心力之力，与应合时宜而运转适用之力，明也。

此图中所示之情、智、意，总括意识作用而举之。其所谓集合力者，谓注意力也。凡通常之注意，虽得随意由一点移转于他点，若由一事情，固着于一点，至于不可以意志左右之，在其点为观念思想之中心，而支配精神全域，将来精神作用，将变而现狂人之状态，将于变式的心理学中讲之。

第九讲 说明篇第三

第六十八节 习惯论第一 余先分说明篇为正式的心理学与变式的心理之二段。其正式的心理学之讲义，亦分总论、各论之二段，即第七讲之说明篇第一，可称正式的心理学之总论。由身心之关系，讲述心理之种类作用。次由说明篇第二，移于正式的心理学各论，揭心性中特殊之作用，专有关系于妖怪学。今已讲述意识注意之二论，此二论者，可云各论中之总论部分，论述妖怪所关诸作用之根基者也。其与妖怪学有何关系耶？当于变式的心理中讲之，姑不著于此。而由此所开陈者，为各论中之各论，直关系于妖怪之心理作用，不惟解说其性质，且论其缘此而生妖怪之所以然。

伴于意识注意而不可不先说明者，为习惯性。习惯性者，物理上、心理上虽皆说之，今所述为心理的习惯性，单名之习性。习性者，由反复经验，而生于身心上之一种性力也。

其种类有二，一、身体上，即动物的习性。一、心性上，即精神的习性。此精神的习性，又有道德及智力之二种：如避恶就善，克己复礼诸习惯之力，谓之道德之习性。若夫习惯上识别思量之力之发达者，谓之智力之习性。夫习性与本能，其起原虽异，其性质则同。本能者，人生而已有之能力；习性者，生后所得之能力。二者皆不用意志思想，而自然得示其作用。换言之，则习惯者，第二之天性（本能），本能者，不外于遗传之习惯也。谓之精神中之物理的能力，或器械的能力。又有分习性为能作用，所作用之二种者，所作用者，关于智觉理解之习性，如闻言语而自然了解其意味，是也。能作用者，关于意志行为之习性，如自然以其心所思，发于语言，示于举动，是也。而习性之影响于身心上者，第一，于感情上有关系，例如美食，习惯之则减其味；恶食，习惯之则不觉其苦。又溪流之喧耳，激浪之惊梦，劳役之艰难，病室之幽郁，皆由习惯而减其感觉之苦痛，皆人之所经验也。第二，于智力上有关系，如读书解字，由习惯之力得进步，是亦人之所知也。第三，于意志有关系，观言语、动作、道德、品行之发达，由习惯可知。今更考习惯之所由起，由求心性神经所传之感觉，非必直传于远心性神经而示运动。其波动之入脑髓也，或散失于其中，而不知所往。然一由脑髓

中经远心性神经而示运动于外界，反复之再三，则终由习惯而见一种联合于感觉与运动之间。又在脑髓中，一观念与他观念间所生联合强弱，由习惯之事情如何。而习惯愈达完全，则有意作用变为无意作用，意识变为无意识（即反射），故注意与习惯自然为反比例。习惯强者，所需之注意少，须注意多者，习惯未完也。要之，习惯者，第二之天性，使人为智者，为德者，无不被其影响，实于教育上有重大之关系，可知也。习惯于吾人有重大之影响，今更详述之：第一，人之学问、职业、技艺之发达，皆由习惯。近世经验学派之泰斗罗克修吾诸氏，以智识思想之发达，全归于经验习惯之力。又中国学派之荀子，即习惯论者，其言有曰：“错习俗，所以化性也，”又曰：“圣人者，人之所积而致矣。”今且措先辈之说，而于实际上考之。儿童在家，受父母之教育，进而入学校，或读书，或解文，或受讲义，以进其智力，高其思想，无非反复数回积习之功。例如读一卷之书，反复熟习之，自然得暗诵，从而用力，即全卷亦易读下，即习惯之力也。既如前述，依习惯而意识变为无意识，有意作用变为无意作用，事初难而后易，此学业之所以进步也。职业技艺，其理同一，或学音乐，或习书画，皆依反复积习而进步。至于习惯之外，又依天禀之有无而异，则亦不容疑之事实。殊至技

艺，其差最甚。如古来有名之乐人画工，亦由天才，不独依勉强反复之功。虽然，其才能非习惯勉强则不发育，大得习惯之力，亦明也。凡事业，以其种类有难易之别，有专依习惯而得致者；有习惯之外，又要天禀者。又世间寻常一科专门之学者、技士，虽专依习惯勉强而得达，至其得拔群绝伦之名，则必要天禀加之。余尝闻之棋客，无论谁人，由幼时勉强积习于围棋，得使进初段。虽然，至初段以上，非有天禀之奇才不能。其他学业技艺，皆同此理。习惯有功于学业进步，既如斯矣。第二，当述习惯与幸福之关系。如前所言，虽如何之苦痛与不快，得依习惯而减之，而人之幸福，多依习惯而得者也。例如，人皆爱其乡里，又皆慕之。谚称住者为都，虽如何僻壤偏境，住久则生爱慕其地之情，不喜去而之他。又或出游他乡，亦辄有每夜梦见乡里之事。又雨晨风夕，际不幸灾难，或及老衰病弱时，思乡之念更甚。去羽州酒田港海上数十里之处有孤岛，名曰飞岛，其周围不出数里，而住于兹者，以其地为都，若人生快乐，离其地即不可得者。故在其岛者，小儿泣时，叱之以当遣逐酒田，使小儿恐之而止其泣。又距伊豆之热海，海上三里有小岛，名曰叶岛，其周围仅一里，户数仅四十二三户，虽有由其地出游于他乡者，数年后皆归其村。如此以小岛为极乐，是皆住者为都之谚之

理，无非习惯之力。然则谓习惯增进人之幸福，可也。既知爱乡里之情之依习惯而生，则世间所谓爱国心，亦由习惯，不待论。小之为爱乡心，大之为爱国心，皆由所住土地之习惯，而生一种之爱情。又在一家之中，亲子夫妇相集而互感快乐者，亦无非习惯之影响，每日惯见惯闻间，自起和亲之情，而于其间感幸福者也。日本国之女，嫁于他家，有与其家父母同居之风，虽往往家庭之间，致起不和，然同居数年之久，则自然依习惯而减其不和。其初不愉快之家，至后而感其愉快。然则一家之和合快乐，亦依习惯而生，可知也。次就习惯与道德之关系，是亦大有影响者。凡道德之发达，良心之形成，不外于使人养成良习惯。人在一家，由幼时得于父母之良习惯，即形成良心。及长，至虽欲为恶而不能生其动机。语云，近朱者赤，不外此理。长成于风习严正之家者，自严正其品行；生长于风俗善良之乡者，自善良其心质。是亦习惯之力，不待论。故在教育上，不可不注意于付与儿童以良习惯也。次述宗教与习惯之关系。人之信仰心，虽生而有，其发育之，则全由习惯之力。幼时养于热心宗教之父母，而入宗教学校以受教育，自然为宗教之信徒。又一村一乡之人，尽宗教信徒，则自然化其风而为宗教信徒矣。是非谓之习惯之力而何耶。日本本愿寺势力之所以大，要不外于

习惯。其在信者竟以本愿寺法主为活佛，由其幼时受如斯之教育。故耶稣教家，专由学校教育，宏布其教于他邦。依是观之，教育上最有重大之影响者，习惯也。人幼少时所得之习惯，其力最强，故教育上不可不以家庭教育为最要。今更举近例示习惯之力。如吾人一二周间，每朝养早起之习惯，则后每朝至时而自觉；反之，而二三日不起，忽为习惯，至每朝不能早起。恶习惯易得，良习惯难得，大抵如此，是亦人之不可不注意者也。他其如嗜酒、耽色、游惰、放荡，皆积习惯而至是者；反之，如堪忍勉强，能卒其业，成其事，亦无非积习惯之功也。

第六十九节 习惯论第二 以上述教育上应注意之处而已。若考习惯与妖怪之关系，则知世间所谓妖怪者，多由习惯而生。盖世人见闻经验上奇异者，称之为妖怪。换言之，则接触于经验上从来不习惯者，称之为妖怪也。反之，虽如何奇异之现象，每日接之，至见惯闻惯，亦不以为奇异。例如奇草、异木，或妖鸟、怪兽，人所指为妖怪者，因从来未见之之习惯。又如彗星，人皆谓之妖怪，由其不常见。而如太阳之不妖怪者，每日见之耳。若以二者比较，何者真妖怪耶？则太阳较彗星，实更可称妖怪也。又在天地间，其真妖怪不可思议者，非奇草、异木、彗星等，而人类也。人类者，实

可谓宇宙万有中之最大怪物，皆不妖怪之，何耶？是依我平生所熟知故也。其他一滴之水，一片之云，一根之草，实皆妖怪也，然皆不妖怪，是依平常惯见而已。由是考之，妖怪与习惯，大有关系可知。次举教育上之影响，及于习惯上之妖怪者。幼少时在家庭，被怪谈之教育，于性质上有一种之习惯。长而见不妖怪者，辄唤起妖怪之观念于其心，而生妄想、幻觉，然又与以反之之习惯，则得改变其习性。如幼时养于信妖怪之家，既得恐妖怪之性，长而住不信妖怪之家，自然减其恐妖怪之度。但幼时习惯，其力最强。长而变之甚难。以是妖怪学上，大当注意者，在家庭教育如何。其理由参看教育学部门而可知。今日日本之家庭，以怪谈充之，其口说十中八九，无非怪谈。是以日本与西洋较，而妖怪独多之一原因也。以既有幼时之习惯，或夜中步行过柳阴、墓畔，种种妄想，起于心内，至微音小响，能现妖怪。虽然，若数回经过其路，或久居住其处，旧时之习惯一变，而至不恐妖怪，故其不恐，亦习惯之力也。要之，妖怪与习惯大有关系，若欲减妖怪，不可不注意习惯云。

第七十节 联想论第一 与习惯性有密接之关系，而与妖怪有重大之关系者，联想也。联想之义，为观念联合，甲观念与乙观念互联合之谓。而其作用，可为习性之一种。何

则？甲、乙两观念之互联合，由于受反复数回之经验，而于其间生习惯也。既于诸观念间生联合，则一感觉或一观念起，联合之之观念，即伴之而生，谓之联想之规则。其伴生也，有以感觉为原因者，有以观念为原因者。换言之，则其原因有在外界与在内界之别。例如，现见一物而唤起联合之之观念，可谓其原因在于外界；反之，而由一种之观念联起他之观念，可谓其原因在于内界。而伴外界原因而起者，必内界观念也。凡联想之起，必要有从来之经验，其经验有数回，以至于其间养成习惯性，则联想之力渐发达，而遂至于意识。以是分联想为无意的与有意的之二种。又有其种类附近上、类似上、及背反上之联合。例如，海与船彼此相附近，鸡鸣与日出前后相附近，于思想上亦皆互生联合。又酒与水性质上互类似，酒客见水而想酒，冰与火性质上全相反，有由冰而却想火者。或分之为时间上联合、空间上联合之二种。或分之为原因、结果之联合及全体与部分之联合等。例如，思杭州而想及西湖，为空间上之联合；接电光而想起雷鸣，为时间上之联合。或见云而想雨，见病而想死，为原因、结果之联合。闻英国之名而思及伦敦，见一牛之角而思及全牛，为部分、全体之联合。要之，观念之联合，并外界之事情于内界，甲、乙二物间，有附近或类同之关系，内界上即有与之相应之联合。

约言之，内界者，不外于外界之写影，是即经验学派之论。而罗枯氏所以云，人心初生，如白纸也。至于联合力何在之问题，则不可不在内界，而且为生而已具者，是所谓先天性也。故联合之原因，不可全归之后天性。是先天论者，对后天论者（经验学派）之说，亦有一理也。次论联想与心性发达之关系，其影响之大，固不待言。虽谓智力之发达，全由联想之规则，亦无不可。今日经验学派者，以观念联合之理，说人之思想之所以由感觉而发达甚详。又若平常之谈话记忆，无一不基于联想。例如两人相对坐而交言语，虽移种种杂多之谈，而连络其间者联想也。又记忆事物，更要联想。例如读书，而记忆其文字、其意义，大抵由性质、语音之类，似与他之观念联合，而把住于脑中。若以桃之夭夭，而记忆逃之杳杳，以不亦乐乎，而记忆不亦落乎，皆语音类似之联合也。联想与记忆之关系，于后讲教育学部门时，当详述之。

第七十一节 联想论第二 凡世所谓妖怪，依观念联合而起者最多，故兹不可不就联想与妖怪之关系而讲述之。第一，就感觉上联合述之。外界所现之事物之色及形，或非平常惯见之性质，则人心中起妖怪之观念。例如，见外界所存之木骨，而认为鬼形，木骨非真鬼形，薄暮夜中，形不判明，我心中呼起妖怪的观念。世界斯例最多，如幽灵者，什中八

九，皆此类也。是全为视觉上之联想。其联想也，所谓类同联想也。其起者，必于前有经验上妖怪之观念，其观念，当实际目击之事物现象不明而有怪状，则忽焉发动而起类同之观念，至于生鬼神幽灵之幻觉。故视觉上妖怪之起，由外界之事物与内界之观念，联合伴生而起。在外界，多于薄暮或暗夜物象之不判明时，又在内界，多于精神上有多少之变动预期时。故白昼物象判明时，及精神安定时，见妖怪者少。且外界虽见奇怪之形象，其人心中无妖怪观念时，亦不见幽灵鬼神等之妄象。其例就小儿可知，二三岁幼儿，虽有如何奇状之形象触其目，并不惊为妖怪。是妖怪之起，依于我从来所有观念之联起，明也。而其观念，由于经验而得者，不如幼时依人之谈话传说而得者多。余前言日本家庭为妖怪之空气所充，此观念联合之所以起也。次就听觉与妖怪之关系，举其原因联想之例。曾有妖怪观念之人，夜中坐空室，或过深林中时，自己之足音，水之流、木之动声，皆为联起妖怪观念之诱因，至于生种种之幻听、妄觉。是其原因，依心内之观念，与外界之现象联合，又由幼时保有之观念，应内外事情而联起，皆与视觉同也。次就触觉与妖怪之关系述之。例如深夜过林下，有木枝触于手足，忽感为怪物，甚至失神绝气者。又有际夜中熟眠，物由上落（鼠属）而触手足，梦

忽惊觉，如感幽灵亡者之触其体。是其原因，虽在外界，而伴之之妖怪观念，自必先保有于心中。次就嗅觉、味觉考之。依此二觉而联起妖怪观念，其例尚少。虽然，如感死人之嗅气，而呼起幽灵之妄想者，即嗅觉之所起也。以上五种感觉，其于妖怪观念，不独直接联起而已，间接联起者，其例实多。今兹举直接、间接之别。接触奇异现象，直呼起妖怪观念，见种种之妄觉，幻象者，直接的联想也。今所述之诸例皆是。反之，而并不接触奇异现象，曾闻此地、此场合、若此家，素有妖怪，至其所，则外界并无诱因，而由心内联起种种之妄觉、妄想，若实际目击妖怪者，谓之间接的联想。此间接的联想，与其属外觉，不如属之于内想。又诸感觉，不惟于各范围内同种观念间，互为联起伴生，而依一感觉与他感觉之联合，有由一方刺击，生妄觉于他方者。例如闻奇怪之音，起妖怪之观念，又同时于视觉上现种种之妄象者，是也。盖不惟一感觉与一观念互联合，一感觉与他感觉互联合，又有感觉与运动互联合，依一原因而联起种种妖怪者也。

其他就感觉上之观念联合，而不可不一言者，文字及言语之联合也。文字言语，皆表示事物之符号，其符号各与对之之观念联合，有依言语之音声相似，及文字之形画相似，而联起种种之妖怪的观念者。如闻昔时文部大臣森有礼子爵

之名而想起幽灵；以四与死音相通而厌四之数之类。又如咒术即基于文字言语之联想者。其他称妖怪联想之事者，有属内界、与属外界、与内外两界之三种。属外界者，薄暮暗黑深林深更之类；属内界者，由记忆中所保持妖怪的观念之恐怖或预期专制等而发动者；属内外两界者，柳阴、墓畔或从来传有妖怪之场处，有联起妖怪观念之事情，而加之以宿昔传说之存于记忆中者，有形成妖怪观念之倾向，内外相合而生妖怪也。

以上依感觉上之联想，略述妖怪所由起之原因，由是而说明内界所起之妖怪联想。然感觉有体外感觉（即视听等五种感觉）与体内感觉（即体觉）之别，由是就体觉联想而一言。体觉者，诸感觉中最难定其位置，故因之生幻觉甚易。其例于精神病、狐凭病、犬神病等多见之。狐凭病者，以为其体内某部分有狐居之，其实有多少感觉联起幻觉，或实际无些少之感觉，而自以妄想唤起其感觉。盖外部感觉，得明知其位置状态，以之自欺而又欺人也。虽至内部感觉，已与人共易欺也。因而精神病者，于体内感种种之妄觉，亦联想之作用也。心内之观念，互相联合而存，既已无疑，而一观念之发动，有于外界有诱因与于内界有原因之二种，前既述之。然则妖怪观念之起，非必依外界之感觉，有依内界特殊

之原因，而于静坐闭目之际，自然于想象上联起妖怪之观念者。联起之观念，虽依渐次发动之思想、精神之状况，而不能一一明示其联络。又以心内依一时之事情，而特发妖怪之观念者，是亦不能明示其事情。虽然，今日心理学上确定一切心象，皆依原因、结果之联络而结合，无并无原因而得联起观念之理，则决无偶然起妖怪观念之理，我等所不疑也。斯一观念起，而由之与第二、第三、第四观念前后相续，联起伴生，至构成极复杂之妖怪想象于内界。要之，一切妖怪，无不关系联想，可知。

连接于妖怪与联想之关系者，记忆也。抑一度见闻经验之妖怪的现象，成心内观念，经过若干时日后，再起再生者，是由记忆中保持其观念无疑。然其保持者，或为意识而发显，或为无意识而潜伏，不可不知妖怪之观念，有无意识的记忆与意识的记忆之二种。而意识内再现其记忆，必依内外之诸事情，亦明也。凡吾人之心海，依外界之风缘，波动而不止，心面常不能静定，而见高低之动摇，其降于低处者，为无意识的观念，如全不存于我记忆。至其点一变而浮出于高处，则为意识的观念，而再现于记忆上。故平常之无意识的观念，不浮于记忆上者，决非消失于心内，而常保持之无疑，其或显或隐，惟依所值之事情如何而已。

第七十二节 信仰论第一 有关系于联想者，又有信凭（即信仰）作用。信仰者，竟于感觉之内外及于时间之前后者也。例如食时见肉，而谓我信此肉为豚肉，以其质柔而多脂肪者，此感觉以内之信仰也。又如论死后未来，而谓我信灵魂之不死，信天堂、地狱之必在者，此感觉以外之信仰也。又若由记忆想起过去之事实而信之，或推出将来而信之，此时间前后之信仰也。有名将来信仰之一种为预期意向者，是由自所信仰，而预期可有此之作用也。其作用之说明，让次讲。又有分信仰为单信、复信之二种者。单信者，信凭单纯之现象事实；复信者，信凭种种原因事情，相合而起极复杂之现象事实。而又以此单信，有不变化性与变化性之二种。如有因必有果，有生必有死，以其事柄本于必然不变之道理而信之，不变性信仰也；反之，即如明日的晴雨寒暖，易变化者而信之，变化性信仰也。次举复信之例，天气晴雨，虽多少复杂之现象，比之于人事社会之现象，犹为单纯，社会上之事，不但推量他人之意志思想而置信仰于其上为难，定自己之价值，亦至难也。故自推量其身之价值，而以居如此位置为信凭，犹且由他人之眼视之，有或过于自尊自大，或过于自卑自逊者。要之，信仰作用，由种种之原因而起，决非单纯作用，或由习惯，或由联想，或由感情。由习惯联想，

重以反复经验，观念与观念之联合益强，其信仰随而益坚。又由感情之例，适己之情者，易信仰；不适者，难信仰。次较信仰与知识，二者其范围不同，由普通所解观之，例如，有酒器于此，不知其中有酒否，惟以推想断定之者，信此中有酒，而不可谓知有酒；若窥其中实见有酒，始得谓之知有酒，是其知与信之所以不同也。而推究信仰之为何，不得不认定为思虑知识之根基。何则？一切推理断定，由信仰而成立也。例如，断定人者，一种之动物也，自信其如此。又见西洋诸国之富强，而思白色人种者，优等人种也，亦自信其如此。古来哲学上有独断、怀疑之二论派，虽为独断派偏信仰，怀疑派反信仰，然怀疑派者，毕竟信其所谓怀疑，明也。吾人之思想，必成立于信仰之基础，可知矣。

第七十三节 信仰论第二 此独断、怀疑之二论派，大有关系于妖怪说明，不可不论述之。凡宗教家者，有偏于独断之弊；哲学家者，有偏于怀疑之弊，是皆失其中正也。今考之于妖怪之上。旧来之妖怪论者，多偏于独断，不问何理，惟臆定妖怪而不动者多；反之，而今日论者之弊，或彻头彻尾排斥妖怪谈，目为虚妄为无根，或断言一切妖怪，皆不外神经之作用，更不示其理由。如斯者，以怀疑而实独断之甚者也。何则？独断为一切妖怪，皆神经作用而不动也。又极

端独断论者之所言，反有陷于怀疑之倾。何则？独守所闻，其他不问何理，一切不信之。例如，宗教家固执自信之教，为彻头彻尾之确实，其他宗教虽有如何明确之道理，不问是非，彻头彻尾排斥之而不信，是不可不云独断甚，而同时怀疑亦甚也。然则，独断之极为怀疑，怀疑之极为独断，可知。故不偏于独断，不倾于怀疑，而取其中庸，妖怪学研究之要事也。余之妖怪论，由从来迷信者见之，似亦偏于怀疑论者之一人，而决非目世间之妖怪谈，为彻头彻尾妄谈无根。由极端之怀疑论者见之，将又以余论为偏于独断矣。若果一方评为独断，他方评为怀疑，则其论或稍近中正。以先试为怀疑家之一人，以排斥从来独断论者之所信。世间论者曰：世有妖怪，决不可疑，何则？借口古书所传之事实也。然此极薄弱之论理，若欲成立其论，则必证明传于古书者无不确实。然不但无其证明，由吾人征之于从来之经验，见古书传说妄谈无根之例甚多。又论者有曰，世实有妖怪。何则？吾闻之友人，数年前实见之。是亦薄弱之论也。比之信古书者，则此得诸生存之人，似较为确实，然于友人所谓决无虚妄虚构者，须证明也。若其人平素正直，未曾一回食言者，于此特殊之事，亦未必无虚构于偶然。何则？所知世间平素正直之人，或有为虚言于特殊之场合者也。纵由其人于此事真告

事实，犹未可信据以为确实。何则？其事非论者自实验，而属于传闻也。纵由生存之友人传闻，而传闻于数年前，及闻于二三日，其于我记忆亦大有所异。若其传闻在数年前，纵今日记忆为确据，而其记忆不能无几分消失。传闻于二三日前者，以其人之感觉思想，与自己之感觉思想，不能无异。非熟知其人之性质，其传闻又不可信。纵熟知性质，而不知其人以如何事情、如何感动之时，见此妖怪，亦不可信。要之，由他人传闻者，必不免几分之虚妄误谬，混入其中，不能信凭其事之全体也。果然非其身实验之事，不可谓确实；而其身实验者，亦尚难确信。何者？前时之记忆，经时日而略有消失变更，又或依其当时内外前后事情，而起妄想、妄觉也。又或有两人而接见同一时事者，是亦未可为确实。何则？人若其思想，且预期处同一，则由是而生同一之幻觉、妄觉，一人由预期思想，于妄觉上得见幽灵，与之有同一预期思想者，亦可以妄觉上见同一幽灵之理也。推此理考之，三人、四人以上，有接见同一妖怪者，亦未可信凭。又依数回之经验，而遇同一之妖怪者，亦未可以为确实。盖我心全注思想于或一事，其所预期，前后同一，亦于有数回经验，生同一妄觉者。且纵依数回之经验，所实视者，非精神上之幻觉、妄觉，而为客观上成立之事实，亦决不可以之为必然

之关系存其间。例如，有生者必有死云之规则，虽为必然之理法，而得确信为一种之真理，然亦不过如今冬多雪、明年丰穰之成言，未可为必然之规则也。纵古来之经验上，数回认其事实，是只可谓之偶然，或盖然，非古来经验十十百百，悉能证明此规则之确实也。又如明早太阳出于东云，是实必定而十百不反其预定。虽然，若依极端之怀疑论究之，则未云确实也。何者？如一夜之中，生变动于太阳系中，则难保无至其时刻而太阳不出也。若推此理而考之，则知有生必有死云之规则，亦未可确信。何则？其云规则确实者，照从来之经验而定耳，不保将来经验上无如何反变之起也。如此，则是合一与二为三，三角之总和与二正角，同为数学之规则，然亦未可为确实。何则？斯亦依我今日感觉上之经验而定，其果确实耶？不可保也。由斯而论，不但世所谓妖怪，无一可信，今所谓真怪，将亦不能认为其实在。但余非赞成如斯极端之怀疑论，其论之非理，依从来学术上研究，既已证明于妖怪学研究上，不必更提论之。特以世之妖怪论者，过于信凭，偏于独断，固执读书闻人自幻觉、妄觉者，以为确实，余故排斥之，并论破独断学派之偏见而已。

次见排斥妖怪论者之所述，全是浅薄及极端之怀疑论。一切妖怪者虚妄而非真实，人之实视之，依神经作用耳，是

怀疑之极而独断也。何则？独断一切妖怪为神经作用，而更不与之说明也。若归妖怪之原因于神经作用，则何故神经组织起此作用耶？当说明也。且神经之为物如何，与外界有何关系，不可不说明。又纵令神经有现出妖怪之力，固无无原而偶起之理。例如鼓虽有发音之力，无打之者，其音不发；水虽有波动之性，不动之则不生。世之多归妖怪之原因于神经，更不说明其神经之原因，不啻以其为浅薄之怀疑论而排之，实以其为极端之独断论而斥之。盖世人所谓神经作用，即精神作用之义，由是生妖怪云者，即幻觉、妄觉之事。然幻觉、妄觉之起，必有其原因，决非发于偶然。而其原因，大抵在内界，偶见有原因于外界者，亦不过为诱也。因若寻其内界之原因，则有思想之专制、意向之预期等。若更究其专制、预期之原因，则其一部分在外界可知。盖吾人日夜接触外界诸象，而生长发育间，形成相关之种种观念于内界。又有联合其间，而直接、间接于外界诸事，以唤起观念，而惹起他观念者。由是甲、乙、丙等种种观念，互联起伴生，而植妄觉、幻觉之原因于心内。或又有由记忆旧闻妖怪之事，应于数年后内外之事情，而再起说明此等原因者，实心理学之研究，余谓之心理的说明法。故若依心理学的说明时，妖怪之现出，纵令依幻觉、妄觉，皆有必然之原因，决非可单

评为虚妄，是余所以不赞成怀疑的妖怪论者也。余之为说，在折衷于独断、怀疑两派之间，而保持权衡中正之理而已。

第七十四节 惊情论第一 以上皆就智力诸作用而论，其与妖怪显象有关系者，由是而及感情作用。其中恐怖之情，既揭之矣。然恐怖情外，有惊情者，是亦与妖怪大有关系，兹揭其一节而论之。抑惊情者，非独谓惊愕之情，或新奇之情，或变化之情等，皆摄于此中，而总为相对性之情。相对性者，甲、乙二者相对比，而现其作用之谓。一切知识，一切感情，虽无一非相对，而其中有特别依相对成立者，兹名以相对性之情。今如惊愕、新奇、变化之情，作用似异，而实基于同理，即相对性是也。凡人情于平等一样继续者，其感苦乐之力渐减，至不见何等之感动。如何快乐，永以同一状态继续者，遂至不感快乐；亦如何痛苦永接之，遂至不觉苦痛。例如风月之美，衣食之美，音乐之美，每日朝夕与之相接而不离，遂至不感其美。或又久呻吟病床，若忧郁狱中者，至不感其苦痛。若反之而接触时时种种之变化，常一新耳目之场合，无何而感愉快。以是知人有好变化之情，即变化之于人情，增快乐而与趣味；反之而不变化者，与人以多少之不快也。人之好旅行，以喜风景新奇，好转地移居，亦不外此理。又人旅行时，其途上风景变化少者，虽近若远；

其途上风景变化多者，虽远如近。乘奥羽铁道之汽车，常觉无聊；驾东海铁道时，终日不觉其倦，亦此理也。人栖息于天地间，有春有秋，有寒有暑，四时变化，而使人终年快乐。若春、夏、秋、冬同一之气候，同一之风景，必使人大感不快。世人往往为言曰，春秋二季之气候，不寒不热，若望终年如斯者，果其终年如斯，将不免减人之愉快也。盖人在天地间，送五十年前后之生涯，无论不幸患难多出于其间，更使人生感相应之快乐，同有不愿去此世间之情。固以四围现象，自然的，社会的，共变化不止，能与人以快乐也。以是知好变化，厌不变化者，本于自然之性，是即人所以有好新奇之情也。夫新奇者，接于平常见闻不惯之事物而起，依变化相对而生者也。至食物、衣服、居所、器具、风景、人事、社会之现象，苟有异于平常，必接之而惹起新奇之感情。今惊愕之情与之同理，由所接之现象变化，反于我预想而起，故名之惊情。有苦痛、快乐以及不苦不乐之三事。例如，旅人知在乡父母之无恙，毫不预想其死，突然接讣音而惊者，苦痛性之惊情也。反之，远游他乡，数年间绝音信之乡友，忽邂逅而惊者，快乐性之惊情也。其他偶然惊愕之场合，有不苦不快者。故惊情与变化新奇之情，同其性质，际会于异常状态之变化而起，是皆与其平常接见之事比较对照而起者，

故总名之为相对性之情。有加此情以抑制及自由之情者，抑制之情，例如心中有一种之情，而又有反对之之情，乃以一情抑制他情，其时所感之情态，所谓苦痛性者也。总之，人之性情，常不能以一种支配之时，而有二三之情并起，竞争抗排于其间，至于其力强者压弱者而感起抑制之情。其时虽感多少之不愉快，若制其中之一情而得从自由，至心面之竞争静定，则仍感愉快，是谓自由之情。即自由之情与抑制之情反对，而除其排抗性之情，则又起快乐心之情，以此情者与抑制之情相对而起，其情之强弱，又伴于抑制之情之强弱，故名之以相对性之情。

第七十五节 惊情论第二 前节既述惊情之性质、种类，今就惊情与妖怪之关系而述之。抑惊情者，大可为妖怪现象之原因，就中新奇变化之情，必连结于妖怪现象而存。既余解妖怪为异常变态，其所谓异常变态者，全变化新奇之义。世人若不见异于平素之事物，不惹妖怪之观念。例如，古代以彗星之出天界，虹霓之现云间，流星之落，夏日之雪，谓之妖怪等，皆以见异常现象。又如见奇草异木，奇鸟异兽，谓之妖怪。又如平常见惯之动植物，其经年甚久，其生长繁茂异常，则见之亦以为妖怪。例如老松、古杉为之神木而祭之，日本多所见也。果然则为妖怪之一部分，依惊情而起可

也。今寻其为快乐耶？苦痛耶？妖怪之情，大抵属苦痛性之情也。然则新奇变化之情与快乐性之情，此二者将异其性质耶？抑新奇变化之情，虽不与快乐性之情相违，而达其极端，则反生苦痛。虽如何快乐之情，超其适度，皆不得不为苦痛，是苦痛与快乐，所以不得不异其种类也。斯宾塞尔氏谓同一之心象，过、不及之两端为苦痛，其中间为快乐。故人虽好气候风景之变化，若其变化失适度，走极端，则感不愉快。今如妖怪，盖变化之稍走极端者，是以超愉快之程度，而起苦痛。又妖怪现象之使人不安者，由其原因之不明。凡原因不明而道理可疑者，辄使人起危惧不安之情。人之接妖怪现象而感不安，固当然之事。盖妖怪现象之所以起惊情者，不独其现象在预想外，实其原因，在智识以外，故尤感惊愕也。例如，智识浅小者，接智识以外之事，必惊愕，而又同时起恐怖之情。故依妖怪而起之惊情，非快乐性，而苦痛性也。然以人有好新奇变化之情，知妖怪之可惊怖，而又有好之者。以是世人于普通之谈话，不如妖怪谈话之可喜，有非妖怪事而敷衍增饰以假装妖怪之倾向。且人者，生来有多少辩护妖怪之癖，由他人传闻之妖怪，而更语于他人，则自立于辩护者之位置，务望完全其事而若可信，全依人好新奇变化之情，而假构妖怪事实。凡民间怪谈颇多，皆依此情而起也。又如

家庭小儿，亦有普通谈话，不如闻妖怪谈话之好。是无他，人者，由幼时既有好奇之情。以是，如日本者，以怪谈充家庭，或又如芝居小说，新闻寄席，有依怪谈以引客之风，无非依此情之存于人而已。以妖怪情之为苦痛性，而人反好之，其理虽甚难解，是非独妖怪谈然。人之恐地震或喷火，依之而闻压死之状态则不厌，其理亦同。谁其喜震灾者！就之而表同情于我心，随而画种种之想象于心中，闻其事，充其想象，却所以与人满足，遂得感几分之快乐于其间，是安心所以即快乐也。且人者，无苦痛性、快乐性之别，自喜见闻未经经验之事实，其情全由好奇之情发也。人之见演剧而喜，其理亦同之。演剧所见者，多示人人世之不幸苦难，现苦痛之状态，见之者，实不堪其苦痛，或含泪而表同情，而喜看之，其理似难解，是亦以满足人之想象而使感快乐也。虽然，若一身之上，直接感苦痛，谁则喜之耶？

第七十六节 恐怖论第一 惊情之外，或爱情，或怒情，或我情、力情、行情等，皆多少与妖怪有关系。例如，亲爱子也切，而呼起种种之妄想、幻觉，不幸而其子死，如见其亡灵，此依爱情而生者也。又人大忿怒时，精神多少错乱，感觉事物之现象，不能辨别其道理，恰有呈一时之狂态者，是亦可为妖怪现象一种之原因。又人以有利己之情，有故意

作为妖怪以营私利者，是余所谓人为的妖怪之所以生。世多虚构之妖怪，全依人有此情。又有好胜好名之情，随而至故意的作为妖怪之多。盖英雄以权谋术数作为妖怪之例，古来多有，全被支配于此情，而如斯之情，心理学所谓我情，换言之，则名利之情也。又为力情、行情，要不外我情之一种。人与人互较其力，胜则喜，负则悲；名之为力情，自欲为一事，达其成功而喜者，名之为行情，而人为的妖怪，依此二情生者亦不少。盖人者，皆有胜人之情，世间事不如意，一片之迷云，忽锁心天，欲依赖鬼神魔力以达其目的。商法家与工业家，皆祈愿于神而望致富，或祭福神、祭疫神以祈一家一身之幸福、安全。又自期计画事业之大成，而仰神佛之助力，或绝酒而祈念，或绝食而祈愿，或用御礼御守，皆由力情、行情之刺激。要之，今世之迷信者，不得不坐以为力情、行情之奴隶，而逞自己之私情，以使役神佛之罪。至此行情，往往以结果成效之不可必而迷之。如矿山事业，如投机商，最〈为〉人易迷之事业也。知如斯结果之难，必定非人力可达，祈愿之于神佛，犹以为未足，或依卜筮，或人相，或御陶等，求卜定其结果。彼卜筮、人相家者，乘人有如斯投机心，而遂设种种之方略，以营私利。果然，不得不云我情、力情、行情三者，大于妖怪有关系。虽然，单情中最于

妖怪有关系者，恐怖之情也。故余特揭恐怖论，而细论其性质先之。情绪者，如前述，分为单、复二情。单情有惊情、爱情、怒情、惧情、我情、力情、行情之七种。其中特与妖怪有密接之关系者，以惧情，即恐惧若恐怖之情为第一。抑恐怖之情，苦痛性之情也。由前知将来之灾害苦难而生，例如恐震灾、恐火灾、恐水灾、恐病患，由想象其所来之灾害苦恼而生也。如未有想象之小儿，虽如何灾害将来，更无见恐色者。然小儿者，却有恐两亲、恐大人之事，是不必由前知灾害，而由自感其力之微弱。彼动物之恐人类，奴仆之恐主人，与之同理，皆由身心若权力之薄弱而生恐怖也。又有依道理之不明，及结果之不定，而起恐怖。学生恐试验，人民恐法庭，田舍者恐出他国，不学者恐有知识者，皆依道理、结果之不明不定。又凡人从事于未经验之新事业，必生多少恐怖，其理同一。由其人自疑惧能堪其事否。而所最恐者，以死为第一。世间一般恐天灾，恐病患，或恐战争与航海，要当由于恐死。而人之恐死，由于恐一生快乐、志望之绝灭，而前途暗不知何所归向。要之，考恐怖情所起之原因，第一、危难之前知，第二、良心之薄弱，第三、结果之不定，第四、道理之不明，第五、前途之冥暗，第六、快乐之减灭等也。而其勇气，依其体力、情力、智力、意力之四者而发。又要

有自信之力，惟体力而已。其力虽足以扛鼎，非智力、意力伴之，仍不免恐怖之生。又虽有智力，而眼读万卷之书，若欠意力，临事仍犹踌躇，不能为果断之行。又虽富意力，而有果敢勇断之风，若体力薄弱，及智识想象不明了，仍不能无恐怖。虽然，是等之原因，非可独依教育而养成，又非可独依意志而左右。人有生而有多少恐怖心，其情触机临事，自然发动，决不可随意抑制者。例如，道理上，深夜通过墓畔，虽知毫无可恐，而夜中至其处，不知不识，恐之之情，动于心不能自制。又昼间意气堂堂，挟有天地之风，而夜无灯不能出外者，有之，故吾人之恐怖心，为遗传性或本能性所存。可知彼之宗教信者，信未来有快乐之世界，虽更不疑而犹若厌死者，全由一种恐死之遗传性也。以是知人有恐怖之情，为世间自然之本性，不能依教育经验之力而改变。虽然，依教育之力，得多少变化其性，即养成体力、智力、意力、情力。而其结果，恐怖心之得灭，亦不可疑也。然则何故而人之遗传性有恐怖心耶？此问题者，妖怪说明必要之事。今聊论述其道理。抑吾人至于为今日之生存者，无非极永年月之间，加种种之竞争，而能保持生成之结果。即其目的者，不外于追生存保全之途而进行。此之生存保全，有自己生存与种属生存之二样。向于害自己生存，或与之不利之方而进，

固不能见今日之生成。又向于妨种属生存之事情而进，亦不能达今日之结果，明也。吾人者，今日既有如斯繁昌之社会，则古来吾人之道，曾通过多许助自己生存及种属生存之事情也，无疑。即加种种之竞争，而占胜利以至此也，无疑。果然，则吾人自然避害其生存之事情，而就利其生存之方向而进化，是即恐怖情之所以起。而有害生存，如天灾、地灾、人灾者，不免恐之。又其力强且大者，且恐之而欲避之，以至养成此情也。故人有恐怖之情，起于保全生存之所不可缺。其发达者，决非依一人一代之事，经数世数代而为遗传性者也。果然，则固难依一时教育之力而变更之。虽然，进化规则，有遗传与顺应之二法。吾人性质，非独依父、祖之遗传性而成，亦半由顺应而适合其一代之教育经验。故如人性固有之恐怖心，亦几分得依教育而改变者，理也。殊如由无智而生之恐怖心，依教育上智育之进步而得除去。然人之恐妖怪，依恐怖而生者少，由无智而生者多，医之之法，亦依教育而足矣。

第七十七节 恐怖论第二 既说示恐怖心之性质、起原，由是而述其情与妖怪之关系。既恐怖心之生，有种种之原因，则恐怖之为物，不可无种种之类别。今就妖怪之恐怖，如或恐幽灵，或恐鬼神，或恐狐狸，欲于祈祷禁厌而避之。或恐

天变地异，或恐病患失败，或依卜筮、人相等而前知吉凶。虽云共出恐怖心，亦自异其种类，不容疑。由是与妖怪有关系之恐怖心，有何种类，不可不考也。凡世所谓妖怪者，虽称幽灵、狐狸等，而接之而起之恐怖情，决非限于一，由种种之恐情相结，而呈妖怪现象，遂生预期意向，专制思想，从而生幻觉、妄觉也。今举其恐情之重者，或以恐感，或以怖感，或以气味恶感，或以物感，其所见者之容貌及体力，非常强大，自知不能敌之，自然于其身想出危难以生恐者，普通之恐怖也。然又有不于一身上预想危难，见其状貌之异常，与感其气味之恶，是虽不外一种之恐怖心，而与预想危难所生之情异其性质明也，是实由事柄不明而其理难解而生者也。例如见鬼而恐，见大人迹而恐者，由预想危难而生。至如见幽灵而恐，见阴火而恐，由其心有所怪而生疑惧之恐怖也。或深夜过森林中，逢小儿若妇人而恐怖，是决非预想危难之所生，实依其理难解而起者也。又俗所谓气味恶感者，其意亦异。例如当食，而米饭之中，见味噌一片存时，或汁中见一粒之米饭时，谓之气味恶感。或见如虱如蛆、粪虫、不洁虫多集时，亦谓之气味恶感。是等决非由道理不明而生，实由人之好清洁、厌不洁之情而出也。虽然，若更寻何故而人有厌不洁之情，亦由关系于其身之健康而起也。盖吾人之

欲维持身命，必择清洁之地而就之，选清洁之食而取之，是以古来进化变迁之际，自然有厌不洁而好清洁之情，从而见清洁与不清洁相混，则生气味恶感也。虽然，其中有多少怪其状态异常与恐其结果难定而起者。故同一气味恶感之中，含有种种之恐情可知。又所云物感之中，或见幽灵若阴火之青白色而感，或见荒茫之景色若极幽邃之山水而感，决非一样，而亦非仅由恐怖之情而生妖怪。又有由所伴之种种观念、思想而起者，殊如幽灵者，最有关系于精神作用，由精神之事而大异其恐之之度，若其人曾苦他人或害之而有怨恨者，其恐妖怪也甚。或有自依之而惹起精神病者。反之，而心中并无害人之事，则其人虽见幽灵之现，而恐之也不甚。由此观之，恐幽灵者，与其人心中之状态大有关系。且如妖怪者，多出于薄暮若夜中，而白昼见之者甚稀，是由白昼者，吾人视觉判明，其所判种种事情，道理明了，是恐怖情之所以少；而夜中、如暗夜深更之所以尤多也。然又有一种异其性质之恐怖情，例如虽在白昼，而独坐四邻寂寥之空屋，或于广厦而终日闲居，有无端而生气味恶感者。此之恐怖，与旅行无人之境而生恐同理，由人之自然性而发也。而其发之原因，由于知人力之微弱，难以孤独生存；反之，而他有所依赖时，人意添力，恐怖自少。故多人相结旅行，或多人相集而居住，

更不生恐怖也。由斯自然之情，如白昼独居广厦而生恐怖，则夜中住此，恐怖尤甚，此大名华族之家，所以多出妖怪之例也。今试举妖怪所关之恐怖情而分类之，先大别为阳、阴二性，而又各分为有体、无体，如下表：



阳性者，妖怪力强，能为我害，故恐怖之情亦强；阴性者，妖怪力弱，故恐怖之度不强，而其量大于阳性。是故阳性强而小，阴性弱而大。今举其例，如遇膂力胜人之怪物而恐之者，阳性之恐怖也；见幽灵之附于柳枝、鬼火之游其空气而恐之者，阴性也。至于有体、无体，则在目见与否之异。如见大怪物，阳性之有体者也。夜中闻覆屋之声，或石由窗入，或物由上落，直有祸及其身之恐，而不见其形，阳性之无体者也。幽灵、鬼火，阴性之有体者也。独坐空室而恐，阴性之无体者也。以此有体、无体，亦有阴、阳两性之别。阳性无体者，为阳性中之阴性。阴性有体者，为阴性中之阳性。又此阴、阳两性，有平日并非妖怪，而以时以地，忽发

妖怪之恐者。如妇孺力弱，白昼见之而不恐，遇之于深夜、深林之中，则有大恐者。以此考之，即仅此妖怪学，已得为完成一科之心理学也。然则妖怪之恐怖有种种，而其情多有自然发动，而不可由意力左右之者，是由其情经数世之进化发达以为遗传性。而其发达也，本进化之大法，从生存保全之规则，无疑也。即其所恐之物，而一一解剖之，其各部分关系于生存上者如何耶？是不可不考怪物之性质，如美学家必考美之性质是也。世人知美之为美耳，以学术考之，必分析其所谓美者，而一一示其成分，如美丽、宏壮、适合、一统等是也。然则妖怪之为物，亦由种种之性质而成，可知。即以幽灵言之，其色其形，及其他种种之性质，不可不一一分解。今以此问题非独关恐怖者，姑略之。

更有关于恐怖之要点，则同情是也。凡一人之恐怖，感传于他人，而起其同情，则感觉倍强。故有一人恐怖，而忽使众人同生恐怖者。于是知有个人的恐怖与社会的恐怖之二种，于是不可不先讲复情。

第七十八节 复情论第一 抑情有单、复二种，前既述之，而未明复情与妖怪之关系。今先述复情之性质。凡复情者，有单情种种相合，而加之以智力之混，遂有一层复杂之状态。又单情者，自己的（即个人的）之情，有直接于自己

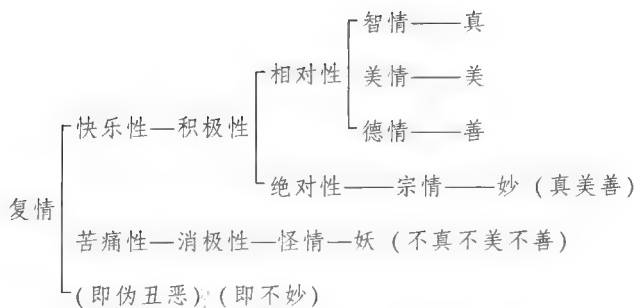
之利害者而起。复情者，非个人的，而由社会或世界之观念起，此其别也。夫同情者，社会的情操之根基，而各种复情所由起之本源也。例如，人之爱他人、爱国家，皆由同情生。而道德之情，多由同情成立，是为复情之初级，次之有智情，即智力之情；美情，即美术之情；德情，即道德之情；宗情，即宗教之情，是皆复情也。智情者，以得真理为乐，其目的可谓在真。美情者，其目的在美，不待言。德情者，以道德上得善为乐，其目的可谓在善。故以上三者，以真、善、美为目的者也。对之而宗情者，以真、善、美相合而一为目的，求之佛教，盖以悲智圆满之体为目的。而余欲以妙字统之者也。故曰，宗教之目的在妙。至于妖怪之情，如惊情、惧情，谓之单情者，以为愚俗之情耳。其或参之以智识，则亦复情之一种，其异于普通复情之点，在于非快乐性，而实苦痛性。盖智情、德情、美情等为积极的复情；妖怪之情，则消极的复情也。其情为宗情之反对性，而与之有表里之关系，故谓之怪情。

第七十九节 复情论第二 抑复情的怪情者，非独以恐怖之情成，又以好奇、好勇之诸情相结，加之以智力作用，而形成一种之复情。其情虽个人性，至其复杂而加多少之同情，遂有含非个人性者。盖人之精神，具有智、情、意三作

用，其三者互相连结，一作用起，则他作用随之而起。然其作用之中，又有因关于智者多，或关于情者多，而生差别。智力与妖怪之关系，前已详之。至情绪与妖怪之关系，观吾人接触妖怪而必诱发苦乐之情，可知也。其情也，虽大抵苦痛性，而又非无含快乐性者。若考之单情之上，怪情者由惊情与惧情成，惧情虽苦痛性，而惊情则苦痛性、快乐性兼有之。至新奇之情，则全快乐性也。故单情的怪情，可谓兼有苦、乐二性者。至复杂的怪情，则当分妖怪为假怪、真怪之二种而论之。盖假怪之至于复杂者，其情为美情之反对。如长身、青面、一目、三日，皆反对美性，因之而起苦痛性耳。俗所谓幽灵，凡成于画工之手者，一见而知为不美。如彼地狱变相之类，虽称妙画，然谁观之而以为美、因之而感快乐也耶？西洋之幽灵，四肢五体虽存，其容色决无示美者。故怪情者，大抵美情之反对，而于复情中为苦痛性之情也。虽然，其中亦非无含美性者。自幽灵亡者以外，一切奇奇怪怪，不可思议，亦有含美丽、宏壮等之性质。例如，奇草异木，嘉祥奇瑞，虽妖怪亦非苦痛性。又如，入深山而遇完全无缺人界不见之美人，虽谓之妖怪，而毫无丑性。由是观之，怪情者，非独美情之反对，具写之于美术，转示美性而生几分之快乐。故人多喜妖怪之小说，及妖怪之绘画。要

之，妖怪有苦痛性、快乐性二种，其苦痛性者，老于想象上，亦有快乐性可知。然则谓复情的怪情之要，即单情中惊、恐二情之发达可也。其他怪情，又或为智情之反对。夫智情者，喜知识，厌无识，妖怪既生于迷误，则必现于无识之上，可知佛教之解妖怪也，谓不外于人之迷妄，其结果不得不谓之苦恼，是其教之所以以脱生死苦界、达涅槃乐岸为目的也。然而人之喜闻怪谈而愿明其理者，由智情之作用。有智情渐进、怪情渐衰之倾向，是无他，普通之怪情者，假怪之情，是以智识进而妖怪自退也。又以德情与怪情比之，实有正反之关系。何则？一切道德，皆以善为目的，妖怪者，关系于不善，例如天灾、地变，天地之大妖怪，害于人类生物，是实不善性之作用也。或如幽灵怪物，多与罪恶、怨恨有关系。道德家之生灵死灵，谁则恐之，惟大恶大奸，若有怨恨者，当其死而有幽灵怪物之恐，故怪情多关于恶性。然其中又非无善性者，且其恶性，或亦为惩戒恶人之方便。其目的全在于达道德之所谓善，则虽谓妖怪与道德相合可也。

以上示假怪与复情之关系而已。若论真怪，则全与宗情相合。何则？真怪者，不外于宗教，所谓无限绝对不可思议之体，而与假怪反对者也。如下表：



第八十节 复情论第三 上来所述之情绪论，不过本培恩、袁未等诸氏之心理学，从普通之分类而说明之，且辩明其各作用与妖怪之关系。惟余于复情之一部分，设怪情之一种，而论其与他诸情之反对，此普通心理学所未说也。又于先辈分类之外，设妖怪学上一种特别之分类，为从来心理学家所未唱者，即常情、怪情二种是也。盖一切事物，有常态、变态之二种，吾人之精神作用，亦有常态、变态之二（种）。故于第二讲学科篇，分学问全体为正式、变式之二科，又先于理论之应用，述其有内、外二途，并于心理学述其有正式、变式之二样。盖客观的事物，主观的精神，物理、心理，皆有常、变二态。照事实，考道理，甚明也。然则心理作用，皆有常、变二态（即正、变二式），而其中感情作用，必当有常情、变情之二种无疑。变情者，即怪情。抑变情之义，属于精神病状态时与属于妖怪时，自有二样之别，其分类如下表：



病情者，是亦不外于一种之怪情，前已以精神病为属于妖怪，可证也。虽然，病情者，例外之例，与常体之妖怪，又稍异其性质，则暂除之，而独论普通之怪情，可也。凡人者，其自然之性，接触于异常或不可思议时，必怪之。而且求知其理，既知其理，更进而求于他之异常或不可思议者。以此人情常向妖怪而走，不能安于既知既明之地位，而向于未知未明之境遇。故俱好怪事，乐闻怪谈，又有即妖怪事实，而润饰之、回护之之情，是余所以言人本有怪情也。世界有可知的界，不可知的界，其一，有限相对之境遇，其二，无限绝对之世界也。而在有限相对界，观情绪之发动，即常情之作用；对无限绝对界，视情绪之进向，即怪情之状态。推究此二者之别，知情绪之所以有常、怪二种。然而由此有限进向于无限之情，是宗情而非怪情。盖怪情与宗情，其所归虽一，其范围又有所异。抑宗情亦有通俗的与理想的之二种。余独即理想的宗情而述之，则所谓宗情者，即向于真理而发动之情操也。而余所谓怪情者，即合称假怪、真怪之情，而惟举其对于假怪者，其方

针则在于进向真怪之途次，由有限者进行于绝对之情而已。及假怪极而达真怪，真怪者，即宗、怪二情相合之一点。此点者，实诸情之最上也。故妖怪极而宗教始现其真光。然照达此之途次者，教育之灯台也。盖拂假怪者教育，而开真怪者宗教。故宗教、教育二道进步，世所谓一切妖怪者，云消雾散，而不留其形。然而宗教、教育者，外因而非内因，其内因即吾人所有之怪情。怪情虽迷误之情，而其里面有进向真怪一种之蒸气力。其外部示假怪之迷情，其内部含真怪之实相也。以此观之，怪情者，实位于常情之上，若更扩充此情之意义，谓一切常情，皆由怪情之真相发现，岂不可耶？

以上所论妖怪，有假怪、真怪之二种，其怪情亦有假情、真情之二种可知。即外部所发动者为假情，内部所含有者为真情也。以假情关于假怪，而与教育关联；真情关于真怪，而与宗教关联，故更分情绪如下：



若举此理而推究之，则妖怪学者，为体达于宇宙机密之

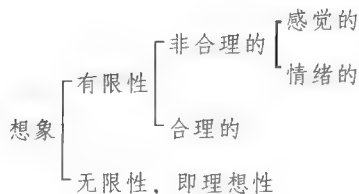
一种门径，可知也。

第八十一节 想象论第一 想象有再想、构思之二种，前既言之。抑构想有三种，智力的构想、感情的构想、意志的构想是也。例如，学者欲究明真理，发见新说，必先有想象构成假说，由是而施研究，是智力的构想也。小说家、诗人、画工，描出未常见闻之风景人物，以满足人情，是感情的想象也。吾人当言语动作，预想定其目的及达之之方法，而使其言行适合之，是意志的想象也。而此三种中，最与妖怪有关系者，为感情的想象。其想象也，从喜怒恐怖等情而起，非皆合理。然其最高等者，不但合理而已，亦能合体于理想。至其最下等者，或全反于经验上之事实，则谓之妄想、迷见而已。或又分想象为分解的及创设的之二种：分解的者，分解种种之再想，甲之一部分与乙之一部分，互相联合而构成新想象之谓。例如想象人身、鸟翼、飞行空中之怪物是创设的者，全创造一种之新想象，其各部分皆以未尝经验见闻之新影象成之之谓。而细验其各部分，虽亦由从来经验见闻事物之观念、种种结合而变成，惟比之于分解的，则较为参互错综，不能一一详其各部分之所出而已。盖分解的者，单纯之构想；创设的者，错杂之构想也。或又分为增大的及幻妄的之二种：增大的者，实际见闻事物之再想，增大其形状，

而现出于构想上之谓。若以其构想与实物较之，惟数倍其形状之增大而已，非失实物之性质。例如，普通人类，其身长虽不出五尺，乃至六尺，于构想上，得想见有金身丈六人。虽然，人犹是人，惟有大小之别而已。次幻妄的者，构成全与实物实际相反之想象，经验上人人不得见闻者之谓。例如夜叉，如幽灵，如一目、三目，实际上不可目击之构造，是即心理学中幻象、妄象之所以起，而感觉上之幻妄，盖即以此想象为原因也。对之而增大的想象，即变觉变象所起的原因。以上皆感情的想象，而欠智力意志之裁制者，其甚者，至呼起一切幻妄之想象。然而终不能构成十分无理之想象，例如一图形而终不能同时有圆形且有方形，又如想出此世界除去时间、空间以外之状态。凡此皆不可得想象者，故构想上之幻妄，得想见实际上不可见闻者，而不能想出思想道理之不相容者也。又想象有有意的与无意的之二种：有意的想象者，吾人以意志预画于想象上之计画。例如小说家、画工、诗人，以种种工夫思考而构成想象是也。无意的想象者，吾人不待以意志左右而自然想出，即吾人平常见闻经验之际，种种想象之非由意力而自生自变者也。由是当述想象与妖怪之关系。

第八十二节 想象论第二 抑智、情、意三种想象中，

感情的想象，正与妖怪关系，亦可名之为妖怪的想象。凡妖怪，虽即外界实见之现象以立名，而十中八九，依于我精神作用之影响而生。例如幻觉、妄觉，皆依我精神之激动变态而生，甚明。又世之妖怪谈，大抵皆增大润色其事实，而以小说法构造者，是亦由妖怪的想象之故。又妖怪有人为的与自然的之二种：人为的者，吾人以意志工夫造出一种之伪怪，是全依有意的想象者也。自然的者，依于有意的、无意的两想象者也。然其自然之妖怪，又有真怪、假怪。假怪者，依智、情、意三种想象之有限性；真怪者，依无限性。于是分想象为有限、无限之二种，而有限性，又有合理与否，更分为合理的、非合理的之二种。其非合理的，又有属于感觉想象与属于情绪想象之二种。其表如下：



此中感觉的想象，其互感之欲，即应于体欲而起，为最下等想象。其不合理，盖不待论。情绪的想象，应喜怒之发情而起，亦往往有走于妄想者。如妄得富贵之想象，又妄得

名誉之想象，其一例也。此感觉的、情绪的二者，先所谓感情的想象也。次合理的想象，即智力的想象。依吾人之智力以制限想象，且依于道理而构成各部分者，故名之为合理的。然道理又有有限性、无限性之二种。普通之智力的想象，基于其所谓有限性道理。例如哥伦布于发见新世界前而想象之，或如牛顿于发明引力前而想象之，皆有限性合理的想象也。何则？是皆就有限相对之事物而推理者。若于想象上想出无限绝对，超有限之范围而达其外，则为无限性想象。然达之之阶梯，有用道理与否者。若不依道理以妄想的想出，则虽云由有限达，而终属于不合理感情之想象。若彻头彻尾，依道理而达观于无限绝对，是所谓无限性合理的想象，可名之为理想的想象，或单名之为理想。此理想中智、情、意三种想象相合而为一体，并与所谓无限者合体也，是谓真怪。抑吾人之生息于此世界也，有喜有忧，有悲有苦，或笑或泣，浮沉出没社会人情之风波间，不得不渡一生之浮桥，故此世决非绝对的快乐之世界，无限的幸福之国土。于是吾人者，望开立无限绝对之别乾坤于想象之界里，游朝夕欢乐之花园，住不死之仙境，是皆想象之力也。呜呼，生息此不幸世界而多患之人，所与满足幸福者，实可云想象之赐。然若其想象陷于不合理的，走于感觉的，则不但不得真正之快乐，却至

于不幸而更不幸，多患而更多患。何则？依是而想起者，总是有限相对一苦一乐之状态而已。反之，而依无限性道理起理想的想象，而依之以达观绝对世界，开发真怪之灵光于吾人之心，乃可于方寸界中现立极乐净土。呜呼，此不幸多患之人，愿驾理想之舟，游绝对之世界，而能到此之要道者，亦不外于其心中排假怪之迷云，以望真怪之明月，是研究妖怪学之所以为要也。

第八十三节 愿望论第一 连带于想象及感情而有关系于妖怪者，愿望也。愿望者，我精神上所有之欲望，由想象而实行，不相侔而起者也。凡人心无不欲快乐、厌苦痛，当其想象快乐而无达之之力，于是愿望起。故其目的易达者，无所谓愿望。例如亲子同居，朝夕聚首，不起互欲相见之愿望。一朝远离数百里外，则不堪倚闾陟岵之情是也。人力必不能为之事，亦无所谓愿望。例如乘风游月世界，是必不能遂者，故亦无起此愿望之人。是愿望与想象之所以异。想象者，有由人力以内走于人力以外之倾向。愿望者，吾人经验上力所能及，而现在事势所不许者，感之尤切。是愿望者，由感情及想象而起也。要亦有由愿望而更增大其想象者，又有由想象而稍满足其愿望者。例如在贫贱之中，愿望富贵，想象他日得富贵而满足，或想象死后升天国，得无上快乐而

满足，是也。反对此愿望者，曰嫌恶，愿望由欲快乐起，嫌恶由厌苦痛起，故一为快乐性，一为苦痛性也。然而此二者，非必由苦痛、快乐而起，实就关系苦乐之事物而起。例如名誉富贵，非其物之快乐，而为使人快乐之要具；若反对之恶名贫贱，非其物之苦痛，以依之而引起苦痛，故人皆嫌恶之耳。人有愿望与嫌恶同时起者，又有种种之愿望或种种之嫌恶同时起者。例如愿望名誉，同时愿望金钱，愿望富贵，同时愿望智识，愿望妻子财宝。同时而起嫌恶之心者，然亦自然起选择作用于其间，而后向其力最强者而定意志。于是意志与愿望有密接之关系，二者其性质亦颇相似，所异者，愿望为精神上之欲望，更不问其实行之方法如何。意志则有关实行之作用，不惟一种目的之欲望，而指定达此目的之方法。愿望为想象的，意志则实行的也。例如欲富者，不过掌握万金之愿望而已。意志者，向得此万金之目的，而实行其方法之所关也。而意志作用，即以愿望为原因。然则愿望与动机，同一耶？否耶？动机者，意志诸原因之总名，愿望则有时亦为意志之原因。而二者之间，自有所异。何则？动机者，直接意志之原因之名，必有发现其结果于行为上之性质，其目的之生快乐与生苦痛，更非所关。愿望者，非必为意志之原因。又其性质，非必有发现于行为上之倾向。而其起也，

必向快乐而发动也，是动机与愿望之异也。

第八十四节 愿望论第二 然则愿望与妖怪之关系如何耶？抑妖怪有苦痛性与快乐性之二种，前既述之。如幽灵，如鬼物，唤起人之恐情者，苦痛性也；反之，如凤凰、麒麟引起奇情者，快乐性也。又天灾、地灾者，苦痛性；瑞气、祥云者，快乐性。其既有快乐性者，对之而起愿望；有苦痛性者，生嫌恶，而其苦痛性，苟不在直接苦痛自身之限。有奇情者，却有愿望之倾向，是则愿望与情绪互有关系。情绪既有常情、怪情之二种，而愿望亦不可无之，如下：

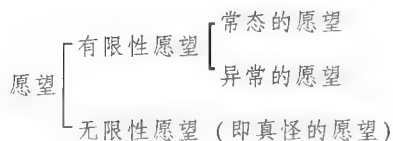
常态的愿望（即伴于常情之愿望）。

异态的愿望（即伴于怪情之愿望）。

人人有多少异常的愿望，欲见妖怪之现象，欲开妖怪之谈话。虽然，比之常态的愿望，愿望中自混嫌恶，有好、恶参半之状。例如幽灵谈、怪物谈，人虽欲闻之，决不遇之。惟动一种之奇情，而欲闻其谈话而已。虽然，人既有多少愿望之倾向，乘之而人为的妖怪之虚构者起于世。又以人有愿望、嫌恶之两性，乘之而卜筮人相等之诸方术行于民间，且专业之者起于世。

以上示伪怪及假怪与愿望之关系而已。若至真怪，非最

高等之愿望，非所与知，固非普通的愿望之所关。其所谓愿望者，由有限向无限所起之愿望也。抑吾人之智识者有限性，吾人之世界亦有限性也。吾人所愿望之富贵、与财宝、与名誉、与妻子、与锦衣玉食，皆有限性，对之而起之愿望，亦皆有限性愿望也。然吾人者，非以有限性愿望止，而进而问无限绝对之境遇，而求达之之愿望，谓之无限性愿望，是即对真怪之愿望也，今表示如下：



此所谓真怪的愿望者，即宗教所由起。下等宗教，依有限性愿望，高等宗教，依无限性愿望，不问可明。虽然，普通宗教，亦在向此无限性而进之途次，故谓此真怪的愿望，与高等及普通之宗教，直接关系可也。例如信宗教者，望生于死后之世界，其意在舍此世之有限性愿望，而兴未来之无限性愿望甚明。彼愚民所想象死后之世界，虽以有限性成，而其目的在于无限性，亦了然也。既宗教所谓极乐世界，在不生不灭之世界，绝对的快乐之世界以上，则对之而愿望，所谓无限性愿望也。反之在此世，得富贵财宝之愿望，或得

健康安宁之愿望，依赖卜筮、人相等之方术者，必属有限性愿望。故余谓卜筮、人相基于有限性愿望，宗教基于无限性愿望，前者属假怪之范围，后者属真怪之范围也。

第八十五节 意志论第一 人之心性作用中，智情二者，直接关于妖怪，意志殆若与妖怪不相关者，然亦有多少之关系，不可不一言之。意志有单意、复意之二种，前既示之。而意志又有有意、无意之二作用。意志者，意识内所起有目的之作用。无意而偶起者，不可谓意志。然有意、无意之间，难引以界线，关系于有意作用，不可谓无意作用。人为的妖怪，固限于有意作用，至自然的妖怪，见无意、有意两作用之相混。例如以自己之意志，预期而见妖怪，是亦依有意作用而起者也。抑意志之变动，有依智而起者，或依情而起者，或有依体欲愿望而起者，或有依自然之活动而起者，其原因总称为动机，其动机有种种同时并起者。然时而各动机间，起进化学之所谓生存竞争，其结果成优劣胜败，而力最强者制胜，自然之势也。若举其动机之种类，得分为第一感觉的动机，第二情绪的动机，第三思想的动机。感觉的动机者，起于身体状态之所关，如肠胃不与食物，则由其自然的状态，而欲饮食之动机生；身在暗室而无所见，则求光线之动机生，是也。情绪的动机者，起于苦乐状况所发之感情，例如怒时欲打人之动机生，

恐时欲避之之动机生，是也。思想的动机者，起于利害得失之计较，例如见利多于害而实行之之动机生，是也。依此等原因所起之诸冲力，即于动机间优劣相较，经多少思虑之后，现选择及决定之作用，而在意志上当专论者，行为之善恶也。是道德之行为，所以属于意志作用，盖克己修德者，属于意志作用之问题。而一切道德，无不基于克己，克己者，意志之制裁，当下等动机之起，更依高等动机制止之之谓也。

第八十六节 意志论第二 意志亦有常意、变意之二种，与情绪同，如下表：



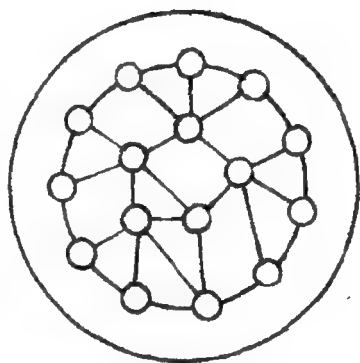
常意者，诸观念平等一样，现出于意识内，而各部之比较关系，毫无冲突之状，吾人平常所现之意志是也。然吾心之意志观念，常不能保其平权，或有特殊事情，起大变动于内界，失精神作用之权衡者，于是意志骤失其常态，或滞积一隅而变其中心，如由洪水而一变其河底，或妄动摇而不止，如激动盆中之静水，是谓变意。变意分病意、怪意二种：病

的意志，不外于妖怪的意志，可云变意即怪意也。虽然，寻常之怪的与病的，稍异其性质，区其二者而言之：病意者，依病的事情而呈违和于意志作用之上，原因虽去，结果犹存，遂为一种之痼疾。怪意者，虽依一时之激因，精神失其常态，意志不保其平均，其原因去，而早晚即复其元。例如躁性狂者，一种之精神病，至有破坏物或杀害人之举动。其起也必有最初之原因，原因既去，尚留狂态于精神上，遂为一种之病，而异常意志，永有继续之倾向。假令躁性狂与郁性狂交代而发，其浮沉之波动，有不易静定而永继续者。怪意则大异之，如或惊愕，或恐怖，依一时之原因而走一时之变态，或意志全失其力，或判断失误，或举动大异于平常，其原因既去，而经过一时，精神亦复其常态，意志亦静定而保其权衡。是怪意与病意之所以异，有前者久时性、后者一时性之别。今案此怪意所起之原因，亦有内、外二种：外因者，就外界所现之怪事怪物，而于吾人精神上引起意志之变动，是也。内因者，由精神内部一种之事情，或来思想专制，或生预期意向，其结果呈异常于行为举动上，是也。就中预期意向者，关于变意之作用，因之而生不觉筋动，亦变意作用也。此不觉筋动者，依精神之变动，而意志失其权衡，在病的与在怪的，皆有多少所生的现象，而讲妖怪学者不可欠之问题

也。而其事于精神病最多，即精神病者，时时刻刻之行为，多出不觉，且此状态，在平时吾人之所经验，依一时激因而生者，姑勿论。常有并无原因，而一举一动不自识觉而为之者。由是观之，病意、与怪意、与常意，决非可判然分界于其间，惟比较上立此三者之别而已。盖此三者，非异其种，惟异其度，故余谓变式的心理学非离正式的心理学而存，二者基于同一之规则道理也。虽然，由外面观察时，常意与变意异其态，以便宜分之，故其异，非规则之异，而应用之异；非道理之异，而事情之异也。是余所以于正式的心理学之外，唱设变式的之必要者也。

今更举变意之状态，以图式示之，可参观第六十七节之诸图。

此图大圈示心界之全面，小圈示心面上所存各种之观念，其小圈与小圈间之连络，即观念之连络也。若一原因生于观念之上，由其连络而随起各观念之结果，生一种之动机，



依之而呈意志作用。由其所结合观念之种类与数之异同，以

为其动机及意志上之异同，自然之理也。若变动既甚，各观念之中心，一变而至于变自己之位置，以是精神上有变动时，不惟感觉知觉之上生幻妄、智力推理上生迷误而已，且至行为举动上起异常，而呈变意作用也。

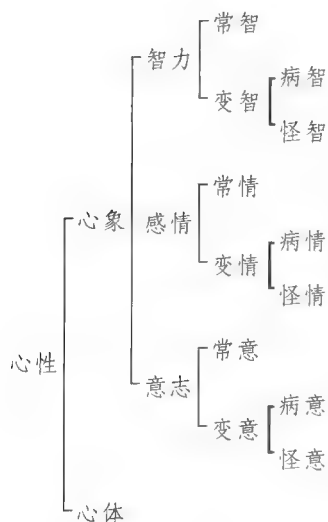
第八十七节 意志论第三 然则病的及怪的意志所生之行为举动，可论善恶耶？否耶？凡于意志行为上论善恶，以其作用起于意识内及基于自由意志而起者为限。若依不觉无识而生，与识觉之而意志不得自由而生者，其行为虽善不足赏，则虽恶亦无责之之理。以此道德论者，主唱自由意志论。若意志不自由，依物理的必然之理法，而被支配者，不可论道德上之责任也。然则时而于常意上虽可论恶意，于变意上有不可论恶意者，明矣，例如罹精神病者，其行为举动，虽起于意识内，以其意志无选择取舍之自由，则虽罪而不可为罪；如狂人多失其辨别善恶之良心，或欠其作用，于法律上不问其罪恶。妖怪的意志作用，虽不可与病时同视，而由精神之变动生者，其善恶之辨别与选择，固不能完全，故其行为为不可与寻常之行为同论善恶。虽然，世所谓妖怪者，有人为的、自然的之二种；人为的妖怪，出于故意，固不可不问其罪。惟自然的妖怪，由精神之变态异常而发，不问其罪可也。然而人为的与自然的不易辨，虽人为的亦必故为自然的，

而甚难发觉其实状，是鉴定妖怪的行为之所以难也。以上就妖怪中之伪怪、假怪论之而已。若至真怪，在善恶之范围外，非可以相对性之善恶论，若强欲于其上判善恶，以其对真怪之意志行为，称为绝对的善足矣。对之而伪怪、假怪上相对的善恶，不可不云绝对的恶也。

由以上所述观之，世所谓妖怪中，非人为之之限，可云全无道德之关系。虽然，因之而起种种之事，关于世之教育德义者颇多，以其为教育学部门之所论，兹姑略之。

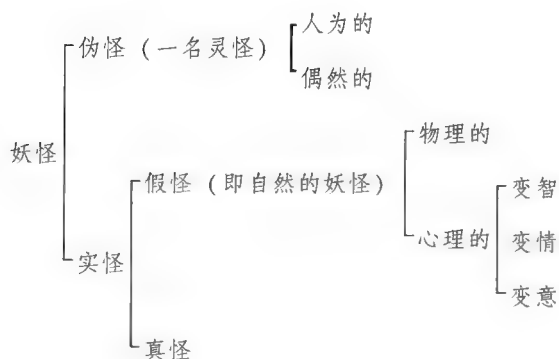
第八十八节 情意论归结 本讲为正式的心理学的各论，于精神作用中专揭其与妖怪有关系者而说其性质变化，然不只说各作用之平时状态而已。其所讲述作用与妖怪之关系者，即次讲所讲述变式的心理学之准备，谓之变式的心理学之前论可也。今即本讲中所讲述而约言之。智、情、意三者，共有常态与变态之二种，以论其变态者为变式的心理学。而智力作用之变态，于前数讲俱已论明，如先解妖怪学，为由人之迷误生，是全以妖怪学为论智力变态之学也。故至此篇，专说明情、意二者之变态，以补前数讲之欠，即情与意共分之为常、变二种。情有常情，有变情；意亦有常意，有变意。若考之于智力之上，亦当分常智、变智之二种以论之。先所谓依迷误而生者及感觉上之幻妄，皆属变智，而其变智，亦

如情、意二者，不可不分病智、怪智之二种。今示其分类如下表：



讲此表中之常智、常情、常意者，正式的心理学的；讲变智、变情、变意者，变式的心理学也。其变式的心理学之论病的智、情、意者，为精神病学；论怪的智、情、意者，妖怪的心理学也。虽然，余所谓妖怪者，合病的智、情、意而言，直以变式的心理学为妖怪的心理学也。若至心体，独真怪之所关，非可属于心理学之范围。而其分类，照先第五十一节所揭而定之者，不可不为下表。

至下表与第五十一节之表之所异，在置伪怪于假怪之外，是余于种种工夫之末，所以感假怪与伪怪区分之必要也。



先于第五十一节之表，设客观上、主观上之分类，兹所举与之异者，以智力作用为中心而分类也。

以上已于变式的心理学之前讲，略述心理学上与妖怪有关系之诸作用。由是移于变式的心理学本讲，而于内外两界说明妖怪现象之所以起。

【卷之一下】

身心内外所生种种变态异常之现象，
谓之妖怪的现象。讲究其理者，谓之变式
的心理学。

第十讲 说明篇第四 变式的心理学第一 总论

第八十九节 妖怪的现象 身心内外所生种种变态异常之现象，谓之妖怪的现象。讲究其理者，谓之变式的心理学。前解妖怪为迷误学，是谓民间不知妖怪之原因，真以妄信为妖怪而已。若夫寻理学上妖怪之所以起，其中有一贯道理，妖怪的与非妖怪的，决非别物，而说明此理者，实于今日理学哲学之应用中，为心理学之应用也。其所以名之变式的心理学者，惟以区别于普通之心理学。至其原理，则变式的、正式的，决非有二致。抑世有所谓例外者，以世间一切事，非尽从同一之规则，有十中一二或出规则外者。例如人类以有言语为一般之原则，而哑者不有之。又人类以有解道理之力为常则，而白痴者全无之。雪降于冬时，而有夏日降者。樱开于春时，而有秋天开者。如此之类，是谓例外。然则例外果在规则外耶？谓之规则外，则是宇宙外别有天，则天法

之二样也。虽然，由学术上考之，无所谓例外。其所谓规则外者，即存于规则内可知。是余所以欲应用正式的心理学之道理于变式的之上，而证明妖怪的现象者也。

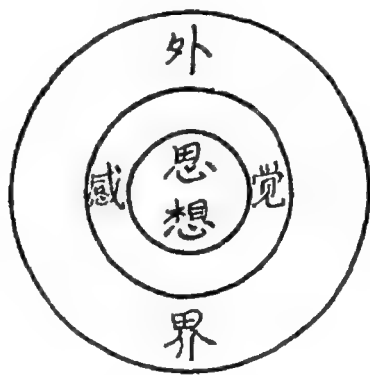
第九十节 变态之起原 凡物、心二象上变态异常之起，其原因固在物、心二者之上。心理作用，由有形上考之，不可不用生理之研究，既如第五十五节所示心性作用者，以外界所与之刺激，经求心性神经而达大脑，由是经远心性神经而向外界，呈运动为常然。亦有未达大脑，而直由脊髓反射以示运动于外界者；又有不待外界所与之刺激，由脑髓中自发之动机呈运动者；又有外界所与之刺激，入脑中自然渐尽消灭，更不示其反动于外界者。

大脑——脊髓 $\left[\begin{array}{l} \text{求心性} \\ \text{远心性} \end{array} \right]$ 外现

以是心理作用，必非常守一辙。又通常外界所与之刺激，虽有经感觉而达思想之正规，亦有思想中之观念，发于感觉上，而向外界示幻觉妄象者。例如无声闻声、无形见形，是也。是实精神上之变态，狂人中所以生幻妄的感觉者也。外界之现象，经感觉而形成于观念思想中，虽何人不以为怪。至思想中之一观念，现示妄象于感觉上，则概指之为妖怪。

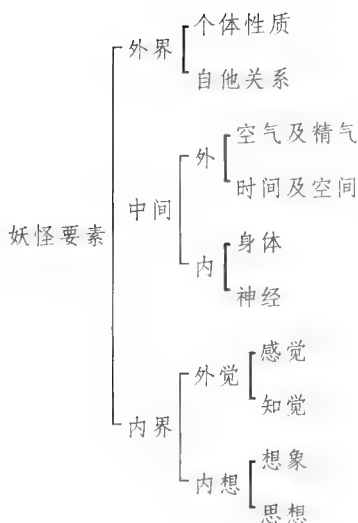
虽然，深察其理，则何者真妖怪，何者非妖怪，不易判定。惟世间一般所目为妖怪者，不外于妖怪的现象，既名之现象，其为假怪，不待言矣。

外界——感觉——思想



第九十一节 妖怪之要素 今当说明妖怪的现象，不可不先于内、外两界之上而考其原因，此之谓妖怪之要素，其表如下（见下页）：

斯外界者，当分物质自体之性质及其与他物之关系之二者而论之。内界者，于心理学上，虽常分智、情、意之三者，而兹则以智力为主，故独揭智力作用，而分之之为外觉、内想之二者。其立此两界间以为二者之媒介者，有种种，对外界有空气及以太（即精气），又有时间及空间，对内界有身体及神经。若分之以物理、心理，则外界及中间之要素属物理的，内界属心理的也。



第九十二节 外界之要素 要素中所谓个体性质者，谓物质固有之性质，如水有水之性质，火有火之性质，养气、轻气、元质、分子、动物、植物，亦各有其固有之性质。若细分之，不可不分有机、无机、动物、植物、物理的、化学的等。而此等诸物质，虽非无多少奇异之性质，当其一性质孤立独存，未至于现示纯然之妖怪。及其有他物之分合关系，而始现种种之变化有奇异之现象者，谓之自他关系。乃由种种之元质，互结合，互分解，而生化学的变化。由种种之物质及势力之相互作用，而生物理的变化，是也。今夫合养气、炭气则发火，加湿热于水为蒸气，而其间自然生奇变特异之

现象。如此之类，对于心理的妖怪，而谓之物理的妖怪。若欲知此妖怪之道理，不可不先详个体之性质，次明自他关系，而是皆诸科理学之所研究也。理学中有天文学、地质学、动物学、植物学等之科目，皆为究明妖怪现象之所要。其中尤要者，为物理、化学。先依物理学，知运动及势力之性质，应物质之诸事情，而究变化之状态，明光热音响电气等之性质状态，以说明妖怪的现象，则从来不思議异常而一般妖怪视之者，必将非复妖怪。又依化学，究知元质之性质，明其化合分解之状态，以说明妖怪的现象，亦且举昔日不可知的视之者，而得依化学以说明。其他现于天文之妖怪，依天文学究之。关于地质之妖怪，依地质学讲之。动物的妖怪，依动物学说明。植物的妖怪，依植物学说明。现于人身上之妖怪，依生理学说明。于天地万有之上，从来视为妖怪之现象，必尽非妖怪，是学术与妖怪之所以不能并行，学术明则妖怪渐绝其迹也，是谓妖怪与学术为反比例。虽然，其所谓妖怪者，即余所谓假怪。假怪绝其迹，同时真怪愈开显其实相，是谓学术与真怪为正比例。既学术与妖怪有如此之关系，然则妖怪之讲究，一任诸科之学，不必别置妖怪学之一科而讲究之与？然外界之现象，有常象（即普通的现象）及变象若异象（即妖怪之现象）之二种，今之

学术，专究常象。兹欲别于讲究异象者而组织之。抑常象与异象，其道理虽一，而于外见上示常异之别。专研究异象，而开示其内部所包有之常理，亦不可谓非学术之目的也。今物理的妖怪现象，虽要照物理、化学等诸科而讲究之。余专修哲学者，暗于理学诸科，其讲究让于专门之人。兹惟揭外界要素之名称而已。至理学部门之说明，亦仅摘示其一端。而外界之妖怪，必待我感觉思想而呈现象者，余特以心理学说明之。

第九十三节 中间之要素第一 外界之妖怪，有必由内外两界中间之要素而始起者，不可不知中间要素之性质。其中对外界之要素，有空气及精气。空气本为物质，似当属于外界之要素。然事物之变化，媒介空气而起者最多。且人为栖息空气中之动物，其四围现象，必经过空气而后起。吾人之感觉，且必依空气之状态而生异同，兹实中间之一要素也。既以空气为中间之要素，则水亦变化之媒介，似不得不加其一种。然吾人非生息于水中者，举空气而已足。今姑就音响与光线之媒介，揭空气、精气之二种而已。夫音响相传，由空气之波动。光线相传，由精气之波动。吾人之听声视色，皆以此二者为媒介。此媒介物如有变动，随而音响光线之上，亦示异象。其他物质中立内外两界之中间，而为诸现象之媒

介者多，今不遑一一举之。

次之中间之要素，有不可属物，亦不可属心者，时间、空间也。而属之物质，为唯物论者；属之心性，则惟心论者也。今无暇评二论之得失，问本来之所属，惟谓之中间之要素，而是实可谓要素中之最大至要者。何则？物无此要素，不但不现其变化，而其物自体之成立且不可保。又物心相互之关系，不能离此要素而存立，固无论。而物心两者，亦不能离此要素外而存立。故以之特入要素中。虽若不伦，而时间之长短，空间之远近，大有关系于事物之现象变化，不得不揭此二者，以为妖怪现象中间要素之一端。

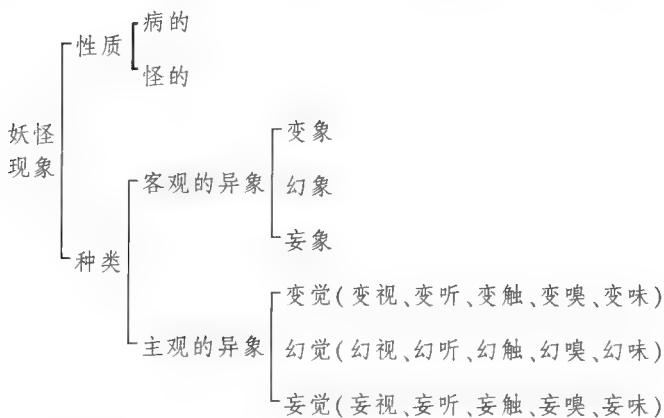
第九十四节 中间之要素第二 次之而为中间要素之一种者，身体及神经也。此二者，其体成于物质，而为精神所住息之机关，物心交互错综之处也。其组织中有精神者，犹空气、精气之于外界而已，属之内界，虽无不可，而余以人心有有形、无形两面，其无形面属内界，有形面属中间也。而身体及神经之与精神关系，按第五十四节所举可知。又其关于外界，亦准之而可知。夫由外界入内界，由内界出外界，俱不可无身体及神经。身体及神经上有变动，必及其影响于内外两界之上。例如甲、乙两人，以其神经组织之各异，而所感觉亦异，虽在同一人，由身体各部之组织异，而其感觉

亦异，不能同一。又由身体温度血液成分之异同，而生变化其感觉者，平生多见，无待证明。其他由觉官及神经之不完，或由病患变质，而物心内外之感觉，遂现异象，亦理之理所当然。譬之用著色之玻璃窗，则室内外之风光，随而变色，同一理也。

第九十五节 内界之要素第一 次举内界之现象，其第一外觉，虽分之感觉、知觉二种，今合二者而论之。抑外觉者，有常觉、变觉、幻觉、妄觉四种。常觉者，普通寻常之感觉。变觉、幻觉、妄觉者，妖怪的感觉也。此妖怪的感觉，谓之异觉，或单称变觉。变觉之原因，全在外界，惟应其前后周围事情之异同，而多少变化其实状，以现于吾人感觉者。例如明月之夜，见星最稀，无月之夜，星光特明，是即变觉之一例。其星之明微，非起于思想之变动，而由月光与星光之关系也。其他由外界诸事，而所见有大小高低之异。吾人所常经验者，皆为变觉。次幻觉者，其原因在内、外两界，即外界之现象，加于我精神作用而生者。例如见道有横绳而感为蛇之类，其感觉虽起于绳之现象，而认之为蛇，则我精神之作用也。凡外界所现，误认异物，如此类者，谓之幻觉。次妄觉者，谓外界全无原因，独依内界之精神作用而现者，例如无物见物、无声闻声，是也。故妄觉者，全属于

我精神之变幻。虽然，此三种感觉间，或不能判然分界。且如妄觉者，虽起于精神内部，亦有由觉官之病，无物而见物者。故觉官上所起变幻，与精神内部所起变幻，区别甚难。又如斯变幻者，有生于久时病患与生于一时变动之二种，由病患者称病的，由变动者称怪的，病的者属精神病学，怪的者属妖怪学。余所谓妖怪，合病的言之，故不必区别。

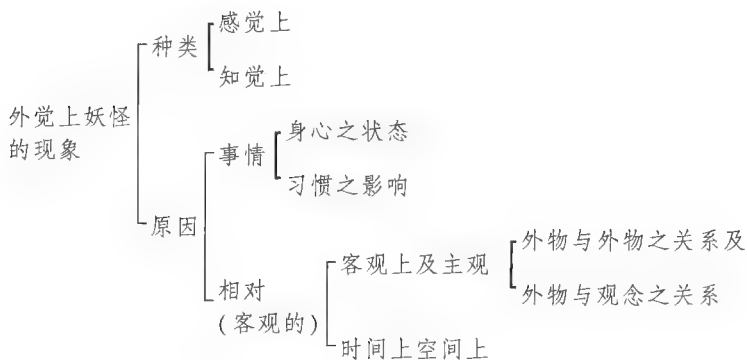
以外觉上之妖怪现象为变觉、幻觉、妄觉，是主观的之名称也。若名之于客观的，则称变象、幻象、妄象。今示其全表：



异象、异觉者，即妖怪学之问题也。而今考异象、异觉所起之原因，凡有二种：第一事情，第二相对是也。事情又分为二种：第一身心之状态，第二习惯之影响是也。身体及神经组

织，所以由病患变质等而生变动于外觉之上，前节所述，由身边论之耳。今欲论之于身心相关之点，而即称之为事情。事情者，考于吾人身心上而易知，如同一里程也，而侵晨出门而行之，与终日劳动而行之，其于感觉上大有远近之异。又同一物体也，而未疲劳以前支之，与已疲劳以后支之，亦大有轻重之异。其他又有由时间之长短、体气情况而大异其感觉者。又年少强壮之时，与老羸憔悴之时，于空间、时间、重量等之感觉，大有不同，亦与之同一理，此皆身体上之事情也。而对之有精神上之事情，例如精神爽快，则感觉锐敏而明了；精神郁忧，则感觉迟钝而不明，是也。其他有由喜怒苦乐之诸情而生影响者，今不暇一一举之。次由经验习惯之异同而生影响者，例如步行同一之道路，惯路与不惯路，大异其距离之感觉；或赏同一之风景，初见之与数回反复见之，亦异其感觉，是也。而其感觉上生异同者，关于相对之原因尤多。相对者，由诸事物若诸观念之间，比较对照而起，有客观上相对、主观上相对及空间上相对、时间上相对之数种。客观上相对者，由一物与他物比较对照而生，如红花与绿叶对照，更觉其色之鲜明，风云流动间，见一轮之明月，觉月之奔亦非常速，是也。主观上相对者，观念与观念之相对，若观念与外物之相对，其中感觉上之相对者，谓观念与外物之相对，即存于记忆上之观念，与

现于目前之外物相对也。例如成长于蚁封邱垤，而无高山峻岭之土地者，初至多山岳之地，起非常高大之感觉，或素居陋巷茅屋，而忽入金殿玉楼，感其美丽者尤甚，皆此理也。次空间上之相对者，谓同时二物比较之感觉。时间上相对者，谓前后感觉之互较。例如见西洋人与日本人并行，感日本人之矮小，以日本国地图，与中国地图相对照，感中国之大，空间上相对也。又如由有电气灯之街衢，而至无灯之街衢，倍觉其暗，由寒地移暖地者，倍觉其湿，由前时影象与观念相对照而起者，犹是相对之一种也。其他内界所存之一观念与他观念相对者，专称之主观的相对，属于内想之范围。而外觉之相对者，总称之客观的。其他精神内部所生感觉、知觉之变幻，以其入内想部类，当于论思想异状时述之，故惟表外觉上之要素如下：



第九十六节 内界之要素第二 感觉、知觉，虽为内界之要素，其实跨内外两界之间，而为思想与外物之媒介。故其一半者客观的，他之一半者有主观的之性质，实内界中之外界也。而以下所论，为内界中之内界，虽感觉已止，而尚有作用，专由内界发见之状态也。以其有想象与思想之二种，名想象为实想，名思想为虚想。观于先第五十七节及第五十八节所述而可知，是讲变式的心理学最要至重之部分，而《妖怪学讲义》之骨子也。凡妖怪现象，其一半虽云在于外界，而外界之现象，映写于吾人之心面而始现，故外界之现象，即心面之现象也。而其现象，虽谓存于内界外觉之上，而外觉之为物，必照以内想意识之光，而始现其作用，是亦不可不谓内想之写影。是外觉上之妖怪，即内想上之妖怪可知。由斯观之，妖怪之根据巢窟，实在内想中，是余所以以心性为妖怪之本城，以心理学为妖怪学之神体也。而内想有想象、思想之二种，当详于变式的心理学之各论。今惟就内想全体而分为常状、异状之二种，讲究常状者，属正式的心理学。讲究异状者，属变式的心理学。至异状有怪的、病的之二种，准前之外觉而可知。今专考其异状所起之原因事情，分为下之五段：

第一段 相对（主观的）

第二段 专制（智、情、意）

第三段 变识（无识及重识）

第四段 幻境

第五段 真际（真怪）

斯五者，于精神作用中，虽曰专基智力，要当并情、意二者而说明之。

第一相对者，内界之观念，互为比较对照，纯然主观的相对也，盖吾人内界所并存种种之观念，必互相比较而始明，各观念之性质状态，若于其比较有缺有误，则想象及思想上，大生误谬。即由时间之前后、空间之远近等种种观念之比较而得知者，若比较有误，则判断必误。今举其最易解者为例，无若梦中之情况，人在梦中，远距离感近，长时间感短，至微小刺激感大者，全由内界之一部分醒觉，而他部分尚安眠，是相对比较之所以不得其正也。虽然，有平常之所不忆、梦中反明了忆起者，是犹星无昼夜之别，并罗于天，太阳西灭，始现其光。時計（即时辰表）二六时中，虽一样发响，夜深人定，始能入耳。凡记忆观念，醒觉之时，惟种种显著者，始得现出，在安眠之梦境，虽微薄者，亦得现出，即此理也。要之，由主观上比较相对，以判定事物之状态，亦有由其比

较相对而生误认谬解者也。

第二专制者，思想之集于一点，而他部分皆受其支配之谓，如先第六十五节所论，是也。此专制之原因，由内外种种之事情。人若由多少之事情，而会注心力于内界之一点，自然起思想之专制，反复于此而生习惯，以致专制思想固着而不动，思想固着，旧思想与新思想全异其中心，因之而所得判断推理，亦生前后黑白之异同。例如定此甲、乙、丙、丁、戊、己六个之观念，并存于内界，平常虽甲观念在思想之中心，由一时之变动而乙观念立其中心，以专制全思想，则前后之判断，不得不全异。犹之登骏阿台而临眺东京之全景，与登爱宕山而临眺者，大异其观。是常人与狂人，其判断之所以冰炭相反也。而关系于此专制者，又有预期意向、无识筋动之二种：预期意向者，于吾心所预期以意迎之之谓。

凡有此者，耳目之感觉，多少从之，而意向渐进其度，以来思想之专制。至于感觉全受思想之支配，则现种种之幻象、妄觉，而其力且自然及于远心性神经之上，以至于筋肉上



现动作而不自觉，谓之无识筋动，或不觉筋动。而其无识之度，一以预期之强弱为比例。至预期之力，全起专制思想，则筋动上益生不觉。例如出果子于小儿之目前，由取之一念支配，有不觉出两手者。又无论何人，感非常之快乐而欢喜不措，有不知手舞足蹈者。又如闻他人吟诗歌而深感之，则自然动唇吻而和之。又如在军中而被敌追击，见制于畏惧之念，不识不知而逃走，皆是也。要之，精神之集合，即思想之会注一方者，于求心性神经之上，起预期意向，而变动感觉。同时，他方于远心性神经之上，起不觉筋动，而专制运动。故是皆专制思想所系之事情。而今更就专制思想及精神集合之影响于其感觉者，译克明太氏心理书所著以见例如下：

据一教士所说，有一妇人涉毒杀其婴儿之嫌疑者，乃发棺于墓，将与医师检其尸体，监视之州官，感腐败之气，不复能忍，仓皇去之。及开棺，棺中无人，且其后知此妇人并未产儿，亦曾无杀人之事。

西历一千八百五十一年，有一屠者，以负伤故，来市场药材家。屠者曰，吾悬垂重大之兽肉于头上，误失脚，锐钩贯吾腕云云。及检之，彼苍然面如死灰，脉搏几绝，其状若不堪苦恼者。少动其腕，便感非常之痛，切断其简袖，屡屡悲鸣。及

去袖露腕，而见钩贯上衣之袖，其体无恙。

据勃来陀氏所试验，有五十六岁之一贵妇人，且健全无恙者，渴欲见马蹄磁铁之极。氏导之于暗室，诘其所观，暂眺之后，言无所见。氏告以注视之，火光将发，妇人由是直见火光之闪闪，未几，氏又言火盛喷出，如前者妇人于某公园观乌苏排斯火山之人造形。此间乘妇人不知，入磁铁于匣，而此妇人者，尚言见同一之象，由是发种种之疑问。在暗室之他部，纯然壁立无一物处，问所见，妇人辄言见最灿烂之闪火光，及火态种种之形状。反复试验，无不然。及其持磁铁去他室后，导右之妇人于他室，此室既纯然四壁，而所见如前。去磁铁后经二周日，妇人入此暗室，单由观念之联合，而所见尚如前。实由妇人始见数回之闪光及火焰，后每入暗室，常见之也。

又勃来陀氏以与是同一之方法，使妇人热心于磁铁之极，其手指与磁铁之间，虽毫不呈牵引之象，而妇人忽言牵于磁铁之强大引力，全不能引离其手。及提起他之新观念而分离之，告以其极更不及引力于其手，乃使触此极如前，果应之而无效。勃来陀氏曰，余知此妇人实无欲欺罔余及其他临视诸人之意，实由妇人以先入观念之专制自欺，而被其魅。目击此试验诸人，见磁铁呈种种之势力，无不惊者。

又有由专制预期，而使其身心作用从他人命令之一例。据克明太氏之所记，使一贵女信其鼻下之毛巾含麻醉剂，渐次陷睡，与真吸麻醉剂者，示同一无觉之状。又数分时，自觉。次施术者，说此贵女不出二分时，当就眠，且命之曰：非我呼勿觉，于是他人或鸣大铃于其耳，或以羽毛深摩其鼻孔，尽种种普通之手段，毫不为觉，及施术者徐呼其名，直破眠而醒起。又辛坡恩氏之言，时有受氏之施术者，睡亘三十五时间之长，其间许暂觉者仅二回云。此例于后文催眠术之说可互证。又就专制思想，或及影响于偏向意志精神病之上，以克明太氏心理书之所记揭于下：

据慰祁蒲氏摩宁排阿癫狂院西历千八百五十年之报告：有一妇人，其智力毫无异常之点，又非为妄念所苦，惟恼缢杀之单纯抽象的观念，欲达此目的，而种种以迫人，特害其侄及亲戚者屡矣。实此妇人之所欲缢杀，不问何人，惟杀人而始足。于是此妇人者，蒙严厉监督，虽大恢复其自制力，至许作业于洗濯室，尚常云：我不可不为之，何日可为之耶？我不能忍之。又不问何人接近之，徐致其手于喉边，发温然劝奖之曰：我恰欲如此为之。又屡云：望此世界之人，一举而缢杀，男女老幼，尽合而为一颈。虽然，此妇者，有诚实温柔之资质，院内之患者，被其亲爱者不少，且富信仰心，好临祈祷会，或访

问病者而为之祈福。

以上所记，第二回罹狂时之状态也。其在第一回，此妇人者，实谋自杀，而以其妹及母皆行自杀观之，盖其病全由遗传，素有此种发病的冲动之强倾向，决非出其诡欺无疑。且此妇人虽熟知如斯冲动之不良，并知犯罪之必不免责，而不能克制之，故常自恼而愁叹。又据同院纪元千八百五十三年之报告，上之妇人，被刺冲于其杀人癖而缢杀其妹之儿子，再至入院，而此回毫不见观念之倒乱，惟刺冲于强大难检之抽象的偏向而遂行之，自深悲己之宿运而已。

据克明太氏之所记，杜土尔阿品西吾氏者，曾乞一断喉自杀者之尸而解剖之。初以远于要所，苦闷许时而始没。氏戏谓从者曰，汝若有断己喉部之意，决不可如斯之拙，当使之偏于左方，以截喉部之动脉而速死。此从者本沉着稳当之人，有家族并有通常之资产，安乐度日，决无毫末自杀之倾向。奇哉，自此以后，忽发自裁之念，益增长而遂实行之。虽然，幸不如曩之教示，而不断其动脉得不死。是即素无经历，又非情绪所关之病的冲动，俄然而逞专制之例也。

是皆示病的专制预期偏向之影响者，当于医学部门所说之精神病参考之。由以上诸例而考所以起，即先第六十七节所示图而可知其理。即于一方集心力，而于他方减其力，若

凝集全力于一方，遂于他部生不觉无识，亦当然之理也。心力之偏倾凝集于一方，一者依人生来之性质，一者由内外一时之事情。盖人之凝集精神于一方，有易有难，其凝集易者，小事夺心，即生专制于一方，而于他方生不觉；其凝集难者，由一时之事情而激动其心，亦必生多少之专制不觉，皆人之所知也。若其偏倾一方之性质，一时后不复其元，则概属于精神病，其精神病与否，其间非有判然区别可知。又精神之专制，有智、情、意三种之别，非独存于思想之上，而今举集心于智力之一方，而至全不感觉官上之刺激者。如学者读书至会心处，或呼其名而不觉，或至寻常眠食之时而不知之，是也。尚有甚者，当棋客对局，或报其亲之死而不觉之，是不独限于智力思想而已。对专制思想，而亦有专制感情，专制意志，专制感情者，如大愤怒是也，在此时全失感觉力，又其间之举动，多有自为而不觉，如他人所为者。又专制意志，即意力专制时，无智虑分别，无慈悲哀怜，轻举妄作，若偏于判断果决而达于极端，亦自有不觉其举动者。此专制不觉作用，以宗教信者为最多，其最热心者，一朝处火刑，自不觉苦痛。西洋昔日自耶稣基督始，宗教信者之处死刑，不知几人。又如勃卢那氏之处火刑者亦不少。其他不论何国宗教家，犯千死百难更不意之者，征东西之历史，其例不遑

枚举。是实因信仰之力，凝集精神于一点，自不觉身体之苦痛。若欲证之，吾人之于大火时，或在战场纵横奔走，虽身体负伤，更不觉其苦痛，是非精神集于一点而不存于他部分，何耶？今宗教热心家之不感苦痛，与之同一理也。克明太氏者，示一例于其书中曰，以演说名之罗部妥呼氏在病中，不胜苦痛而登讲坛，方喋喋演说，更不觉何等苦痛，殆如忘病气者，及其下讲坛，忽不堪苦闷而仆，是皆理之固然，故不足怪。今既知其所以然，则夫由人工而生专制不觉，亦复不难。在西洋古代，魔醉药水发见之时，以手术使人精神凝集一点，此事余尝自试之，即足部受手术时，预集合其心于他一定之部分，则所感苦痛之度得减几分云。

以上既由专制而论及不觉无识之所以起，今特揭无识种类。无识者、无意识、无知觉之义，反之而有名重识者，是二样相反之意识，并起于一心中之谓。合此无识与重识而称之为变识。先即所谓无识者述之。或有感觉上生无识者，或有思想上生无识者，或变于智之上，或变于情之上，或变于意之上，于是有无识情动、无识想动之名称。而数种无识，大抵皆专制之反对，精神凝集于一方者，其结果必生他方之无识不觉，然其间所存之行为举动，属于无意识反射者也。故无识作用，皆由反射自动而发。今举无识作用之种类，有

自怒而不觉之、自悲而不觉之者，谓之无识情动；又有自分别、自判断、自推理而不觉之者，谓之无识想动；又有自选择、自取舍、自动作而不觉之者，谓之无识意动。凡无识之起，固有种种之原因，一由专制凝聚而精神全力偏倾吸收于或一点而生者，二以意自迎而入，三由急剧之变动。若过度之疲劳、失神气绝以起者，四由一种之病患以至此者。次重识者，反对之二重意在一心中而现其作用，有一方之意识命可为，他方之意识命不可为者。又有一方所认之自己，与他方所认之自己相反者。此例在精神病者多所见。狐凭病之一种，有意识之一半示狐之作用，一半示人间之思想者。其他种种之精神病，有由二重意识而被苦者。尝有一学生久忧此重识，其所自述，每见人，虽其父母亲戚，生杀之之意志，与之同时，生制止其意之意志，常自思甚危险，不可如何，为此大苦其心云。又有一学生言朝夕所居之屋，常有其屋将倒之感，出家之外，则有树木将倒、地将陷而自失其身命之感，与之同时，其精神中决知其不如斯，常有二样之意识，相战而不堪其苦痛。是等虽未可为纯然精神病，而要为病之始期明也。若由生理的说明之，吾人之脑髓，由左右两半球成，若其半球互呈孤立作用时，可生二样相反之意识，然是太偏于有形之说。明心理学者，不能以此说为满足，故不可

不更考之。抑吾人在平时，往往分意识之二样而现其作用，或有二个之思想互相抗排者。例如每日方晨起，见有促晨起之思想与妨之之思想，两样作战。其他，虽为何事，皆有二样相反之思想起于同时，其势不易决断者。是无他，吾人之意识思想，由观念之比较，联合之异同，而异其范围。由一部分观念之比较联合而生者，与由全部分观念比较联合而生者，固不能同一。又一部分之联合与他部分之联合，其所起之结果，亦自不可不异。以是所谓动机之生，有生二样相反之冲力而互相抗排者。今病的重识，惟此事情之强其度而已。与吾人平常所有之状态，非异其种类也。为其例证，当于医学部门及心理学部门详之。

第四幻境者，无识界中开一种之识界，其世界全与现世界异，全与无识以前心界之世界异，是精神病者多所见也。虽然，亦有未至于称精神病而施种种之心术以至此者。在此境遇，全以妄觉、妄想成别开一种之幻天地。而幻境有一分与全分之二种：一分幻境，又分之为内界、外界之二种，于外界为妄视、妄听，于内界为妄想、妄见也。而一分幻境，得并见幻现两境于一心中。全分幻境，则身心内外全入幻境，为精神本体之幻化也。盖幻境之起，虽因种种之事情，大抵以内界之想象，直组织外界之境遇，如于梦中现见境遇者，

而其内界之想象，若能保其顺序，有其联络，未可以为幻境。至于想象失常态，而起妄想、妄见，大反实际，全与平时之想象相异，始谓之幻境耳。其原因前既述之，又欲于医学部门说明之，故不复赘。但吾人精神作用，有一度入无识之境，又于其一部分开意识之境，而其意识不竞，又不能保其权衡，遂现妄意识之境者。且有吾心失自制自裁之力，仅应他人之命令，而构成外境于心内者，此等状态，于催眠术尤易知之，故其说明在心理学部门心术篇。

第五真际者，超过一切心象之境，而达心体本境之谓。如前述幻境及种种妄念、妄想，总谓之妄境。拂去此妄境而开显一种高等元妙意识之别境，谓之真际。在幻境者，其状态虽异于现境，而其异者，不过开意识于精神界里之一部分，无外界之对照，且非有内界全部之意识而已。至于真际，离现境及幻境所有意识精神之状态，而开现一种元妙意识之关门。盖现境与幻境，共为心象上所观之境，要其别者，一部分之意识，异于全部分之意识而已。真际者，非心象，而心体之境也。抑此心体者何物耶？是不独心之本体而已，又宇宙万有之本体，所谓惟心一元之体也。故其体无彼此自他之差别，平平等等无差别之境也。此境一动，而吾人之现自他差别于心象者，譬若静水之一动而生波。又心象者，自他相

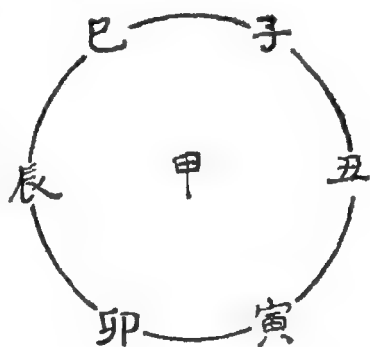
待，所谓相对有限，心体则自存、自立而无待于他，又不受他之制限，谓之绝对无限。而此绝对无限之体之表面，开有限相对之心象。心象者，心体之一部分也，既为其一部分，与心体联络而不可相离亦无疑。以是吾人之于有限之心象上，开无限之神光。随而世有宗教家成佛悟道之法，如禅宗所云开现本来之面目、本地之风光，是即于差别相对之心象上，开现无限绝对之心体之谓。盖其所云坐禅云观法者，皆不过达之之阶梯。又佛教目的，称转迷开悟，谓转舍生死之迷而开现涅槃之悟。其所谓涅槃者，是即无限绝对之心体，谓之真如可也，谓之理想亦可也。要之，其名虽异，其体皆同。故吾人若由现境、幻境之妄境，进而达此真际时，恰如云开雾散，而仰明月于中天矣。

至此真际之一论，既超脱心象之范围，即不属于心理学之范围，谓之变式的心理学之一部，似不得当。虽然，吾人之心象，虽现境幻境，而其内部具心体之世界，势不得不联络心体而说心象。且余所谓妖怪学之研究，非独论假怪，并欲论究真怪。今真际一论，全属真怪之问题也。而此真怪非离假怪而别存，存于假怪之里面、心象之内部者，现境一变而无识界，无识一变而幻境，幻境一变而于兹开真际，尚当于结论详说之。

第九十七节 情意之异状 上讲内界之要素，于智、情、意中，本智力而论之于感觉、思想两范围之下。要之，智、情、意者，不过一心中之现象，其互有关系，不待论。故思想之为物，情与意俱相加相助，思想有专制者，情、意亦有专制，思想有无识，情、意亦有无识，如前所述。今更就意力缺乏之际而言之。夫若梦中之想象，或精神病，有不能以意力制止思想若感情者，果何由而然耶？欲明此理，当先知意力之所以起。抑意力之起，古有种种之说，或云，意志者，本来自由，而立于万有规则之外，或云，意志者，从万有自然之规则，由因果必然之理法。然余谓纵令意志无本性自由，既在人身中，而于脑髓组织之中，现示其作用，不可不从自然之规律，必然之天则，故从此说而后意志之所以起，可明也。夫意志有单意、复意之二种，于第五十九节既述之。又其作用变化，于第八十五节、第八十六节、第八十七节示之。虽可不赘，而对此意志，有属于无意作用，有属于有意作用，不独单意、复意之间，无判然分界而已，有意、无意，亦未能判然分界。故余以为若梦中及病中，非全无意志，惟其意志，比平常为不完，犹之梦中情、智二者之不如平常而已。盖意志有单、复二种者，心性发达自然之势。二者之原因，固一而非二，不过一者，由一部分之心象、若一个观念所刺

激而生；一者，由全部分之心象、若全体之观念，比较对照而生，斯其异者耳。例如社会中一人之意志，与社会全体之意志，互有抵触，则有枉

一个人之意志，而从社会全体之舆论者也。今譬之有甲物于此，其周围假定有子、丑、寅、卯、辰、巳数个之事物，子之力及于甲之上而引之，而丑、



寅、卯、辰、巳之力不及，则甲者必被引于子之方。若丑、寅、卯、辰、巳亦同样引甲，其结果必异，同一理也。然在梦中或病中，心象中之一部分活动，他部分休止，虽无平常所有复意之作用，而其有下等不完之意志及与无意同样之作用，则不容疑，而普通称之为意力之缺乏。若以社会例之，平常无事之日，虽社会全体之意志相合而形成舆论，当一朝革命变动之生，一部分之意志、独立主作用之地位，以专制社会，有大异于平时意志之运动者。心性作用，亦与之同，平时与变时，虽异其意志之作用，至其原理，决非二致。夫心性上有变动，虽必有多少之意志，然一方有心力会注专制，而他方生缺乏无识，亦自然之理。当心性作用变态异常，有

智若情独极强盛，而意志则缺乏休止者，其休止有不见意力之作用者，固不足怪。又有与之同例，致感情作用之缺乏者，虽行残忍苛刻之事，而不动其心，亦此理也。今本克明太氏之心理书，举示情意变态之一例如下：

据杜脱太吾松氏之所报：有一绅士常发难克之愤激，次第增长，其知友认为癫狂，欲拘束其自由。而征之于其言行，毫无癫狂之证据。于是乞有名医师，以种种方法透察其狂性之所以，皆不能达其目的。太吾松氏者，亦由学者以介绍于上之绅士而检察之。初入其室，见悬镜之龟制椅子，及其他华丽陈设之破损，已足为愤激时之左证。乃氏者，忽欲倒乱此绅士之智力及情绪，以发见其狂态，试以种种杂多之谈话。而氏者，有名博识雄辩之人也。又其对手为达于文学、技艺、多才巧辩之绅士。交互应答，流畅自在无涩滞。谈仅二小时，而广涉万般奇趣，妙味如涌，殆氏生平所未曾遇。厥后，谈及动物电气之事，该绅士者，说其亲族中之一人，藉此作用，感扰吾身，尤剧言己为此方法，受非常苦难，终愤然激昂，誓必复仇于此加害者，其状态实可恐。于是人人知欲保全此绅士，非检束之不可云。

又同书就情绪之激动及影响于身体上者，举示三例：

社士夫翁乌门氏之所记：有一匠工与其家合宿之一兵士，以事启争，及兵士拔剑迫之，工匠之妻，恐怖不知所为，忽投身两战士之间，夺剑寸断之，其间邻人驰骤排解，事渐镇静。然妻以此事变痛激动之际，适取健全戏嬉之儿童于摇篮而哺乳之。数分时，此儿止哺乳，四肢不动，气息喘喘，忽眠俯母之胸上，乃仓皇呼医师施百般之方法，终无效。

据蒲鲁大斋氏之所记：一婴儿会其母之急剧悲伤后而受哺乳，其身体之右方起痉挛，左方呈半身不遂症云。又母犬甚狂激后，即哺乳犬儿，亦有起癫痫的之痉挛者。

有一妇看护嬉戏之小儿，适有窗户坠落，碎截小儿之三指，惊惶悲伤之余，不知救助之术。及外科医来，绷带其创伤，而妇人亦愁然诉己指之苦痛不已，检视之，恰见与儿童所伤三指同一胀起，而发炎热。此三指者，在事变以前，毫不觉苦痛，经二十四时间，截开右部，去脓除垢，而后愈合云。

又同书就意志之影响及身体举动上者，示下之例：

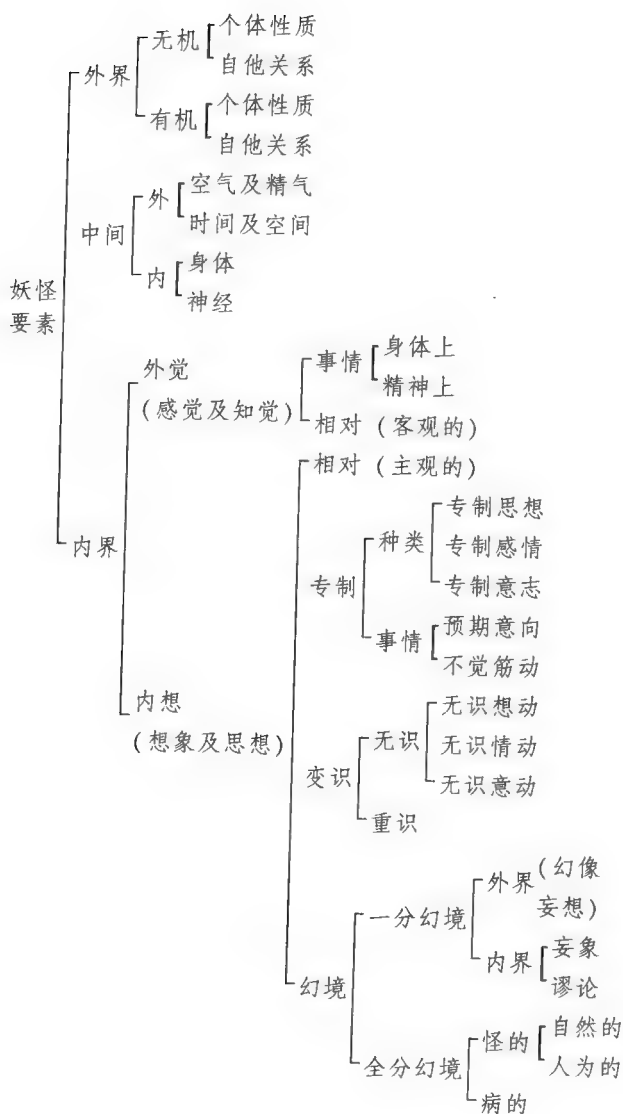
据坡夫苏朋挪氏之所记：有一绅士，自己欲为何事，屡不能遂，即欲脱衣，殆非经之二时间，不能遂之，虽然，其心力除意志外，完全无缺。又或时命下婢供一杯之水，及其旁，虽如何振作，不能执杯，历半时间，渐得克其障碍。

上之例，更有根于其特性之一部者，即有一绅士，方步行街道，或直市屋断绝之所，忽其身运动不如意，又不能前进，由是于街道无建筑之所，必被抑留。又出入门户际，每数分之间被制遏云。是等两人，当其受抑制时，竟如己之意力为他人所占有者。

此意志之一例，可参观医学部意志狂之一节。由以上诸例，不惟情意之变态，影响于他精神之作用而已，且影响于身体上可知。

第九十八节 妖怪要素之全表 以上总说心理的变态异常由起之原理，由是不可不就其各项而细论之。故变式的心理学，亦准正式的心理学，分总论、各论之二段，而由是移于各论，因更揭表明示妖怪之要素如下（见下页）：

此要素者，妖怪之起因，而非迷误之原因。迷误之原因，以既于第六讲说明，故略之。以上所揭种种之要素，一部分或全部分相合而组织世之所谓妖怪，分解之而一一说明之，决非真妖怪。其理由在各论，而各论主说明心理现象上所起之妖怪，即就此要素中，除外界之部，而就中间、内界之二者，一一举示其例证，是即所谓以心理学为牙城者也。



第十一讲 说明篇第五 变式的心理学 各论

第九十九节 感觉论顺序 既欲述变式的心理学各论，不可不考其理于心理作用之各种，而为之说明。其说明者，以心理学部门不得不再说，此惟述其大要而已。先说感觉。

第一视觉，第二听觉，第三触觉，第四嗅觉，第五味觉，第六有机感觉，即体觉。

此诸觉，外关于中间物之事情，内关于精神作用，当由前表所揭中间及内界之要素考之。

第一百节 视觉之异象第一 感觉中最助智力之发达者，视觉也。而能欺吾人且使惑者，亦视觉也。今先述视觉与中间物之关系。中间物有由光线之屈折而异现象者，例如空气、水液之类，有屈折光线力，尽人所实验，即如空中见蜃气楼，由空气变状，而光线经过之屈折。又试沉指之一半于水中，与未沉之半指，显呈异样。或又杯中入钱，离三四尺，斜睹

其中，钱隐视线之下而不见，及注水满杯，钱影忽浮于视线之上而可见。皆是证水液之屈折光线也。次为反射玻璃镜，有反射物影之力，亦尽人所能知。例如在汽车中，时时见树木、人家之影象，浮于玻璃窗，又入理发场，见两镜相对，其影互反射无穷，是也。又有由中间物之色相而变化其物色者，如空气水液，随玻璃之色相而所见异其色可知。要之，视觉上所现之物象，由中间物之性质与色相而现示异象，使实物之性质与视觉之现象，不得一致。次述中间物第一种时间、空间与视觉之关系。凡物象者，固一物而由时与处以异，清晨见之，与薄暮见之，大异其观，冬、夏、晴、雨，亦皆随而异观。又由距离之远近，位置之前后，而异物体之形状，人之所熟知也。今举其例，若当秋气澄清，满天无翳，明月高悬之夜，望彼四山，觉低而且远。当密云欲雨，天色濛濛时望之，觉高而且近。以是不惯于航海者，月夜望山色，往往误距离。是光线与视觉之关系，亦得空间感觉上之异象也。又春日望远山，其形朦胧，秋日望之，其影明朗，非山之异，以时之异，而呈变化于其间。抑物之形状大小，由位置距离而异，不待论。先所谓空气、水液等光线之屈折反射色相，由时间、空间之事情，见其变化，而有强、弱、厚、薄之差，故时间、空间，亦可为视觉异象所由生之一要素。次述中间

要素第二种身体及神经之事情。夫人间眼球之组织，比之动物，虽大为发达，尚未得为完全，故在平时，犹不免生种种之错觉。例如眼球内部，有称盲点之一点，吾人若只有一眼，外物之影象，入球内而落其点，不得见之。又有称明视点之一点，外物之影象，不落其点，不能明视之。又以指头强压眼睑，或两眼笼力而凝视，则于一物见二重之物象。又如定甲为两眼，乙为左指，丙为右指，其相去各一尺：甲——乙——丙集甲之眼轴于乙点而看丙时，丙现二重，集甲之眼轴于丙点而看乙时，乙现二重。又时时于眼内见透明球体之动，是血球之动于内而映视神经也。而在病时现种种之变状尤甚，如黄疸病者，所见悉带黄色，罹热病者，亦见种种之幻影。又有名色盲者，于七色中不能感各种，而其中不能感赤色者最多，是盖缺感其色之神经也。要之，视觉者，由中间物之异同，大生物象之异变，若一审其中间物之性质事情，觉毫不足怪。而人之怪之者，不可不谓全出于迷误。故知一点学问之电灯于心内之公园，则此妖怪忽灭其影者，必然也。

第一百节 视觉之异象第二 视觉由身心之情况及经验之影响，其所感大有异同。例如在上海而平日逍遥于海烟浦月之间，与在山东而朝夕餐泰岳之秀色，所感必异，不啻为晴、雨、日、时而已。身体活泼、精神爽快时，与其疲劳厌

倦时，所感必异。又虽如何佳景绝胜，朝夕起卧其间而习惯，则不感兴味，在初游之地，由新奇之感情而大增好景，是经验习惯所生之结果也。次视觉者，由相对性而亦大异其感觉，凡物之色相形容，大抵互相比照而感者，所谓江碧鸟逾白，山青花欲然，感觉之相对也。又于空间上随距离之长短远近而为相对比较，而其比较有由主观、客观若时间上、空间上之别，目前并观二物互相较，与以往时经验所得之记忆与目前物象互相较，必不同一。其例证在心理学部门。由如此相对而于视觉上生错觉，谓之变视。其最著者，如看日、月，升时与中时大小顿异，是也。管茶山随笔中有《看月说》一章，言人之看月，由人而有大小。是故径二三寸之物，有见为径六七尺者，是非空间上之相对，而时间上之相对。则以种种记忆于脑中之观念，与所见之月相比较而成者也。而其结果各自异其所见如此。次考精神上之关系，有幻视、妄视之二种，即如第九十节所示。感觉者，虽生于外界之刺激，有时亦以内界之精神思想为其原因，而于感觉上生幻视、妄视。幻视者，谓由精神上之预期意向，若信仰，若恐怖等，而感外界之事物，全无别物，例如怯者认枯尾花为幽灵之类，是也。而妄视者，谓由精神上之变动，误以实不存在者为存在，例如罹热病或精神病者，于目前见种种之妄象，是也。

盖此妄视者，即幻视之走于极端，属于多少精神病者也。是故视觉上所现，决不可悉信为事实，而其错误，皆有所当然之理，不足怪也。

至于以视觉异象，即感觉机上中枢机上之关系而分考之，则感觉机上亦有二三之种类：（一）平常由视官一时之事情而起幻视，例如或凝视一物，或指在眼睑、或注两眼于距离之一点，皆致误一为二。若由疾病而眼神经之一部分，或麻痹，或伤害，则一物有二重之感。或又视网膜运行之血液如小球，或外物映象正落眼球内之盲点，皆是也。（二）过度刺激所起之幻妄，例如睹赫赫日光而后视他物，则见与日同状之白圈，是也。（三）由病患所起之幻视，此幻视者，于感觉机上，或神经麻痹，或白质受伤，生障碍于视觉之上，以小为大，以近为远，或有与之反对之结果，或又罹黄疸病之人，视物皆为黄色，或罹眼病者，见火花闪烁之幻状之类，是也。此皆感觉机上所起之幻妄之状态也，今若加之以中枢，更生种种之幻视，其例既如前述，第一由事物不明了而起者，第二由内界思想比较相对之关系而起者，第三由精神病而起者，是也。

第百二节 听觉之异象第一 听觉与中间物之关系何如乎？夫听觉者，亦如视觉以空气、水液等为媒介者也。故音

响之强、弱、高、低、远、近大半由空气、风位之事情而变化，不知其故，则发音原体之远近有误，吾人所常经验也。一室内开其东而闭西，闻西方所发之音，多误其方向。又同一钟声，南风之时，与北风之时，觉其声有大小。又据高而呼与在平地而呼，在海上呼与在陆上呼，其声所及，有远近之差，皆可征。其他音响，有名返响，或称为山彦之声，是犹光线之触于镜面而反射，本不足怪。然古人以之作为一种之妖怪，秉烛或问珍卷二问曰：谷音何物耶？人发声而响应，我朝往古名为山彦，相传木之精、谷之神所应云。余云：谷音是空谷之神，所谓神者，不应有物，总云神者，无形、无色又无声。然声远响应，凡由物所笼而生之空音云云。是当时未详声音反射之所以，而以种种妄想臆说附会之。又考听觉与时间、空间之关系，视觉有明知空间上位置距离之力，听觉所不及也。然以两耳所感音响之强弱，有高低显微之异，因而稍得察知其远近。故由是而误认其距离者，往往有之，如绿阴郁葱时，与木叶凋落时，误认钟声之远近。雨前与雨后，若昼间与夜间，亦误认其距离者不少。抑听觉特有之性质，虽在感知时间之前后连续，是亦由身体精神相对之事而变化，其误认时间之长短者尤多。要之，听觉者，变空间上之位置，变时间上之时日，则同种之音响，种种变化，而误

认别种之音响者，甚易。时间、空间之上，最不可不注意也。而由此二者生变化，在外界有空气、水液等诸媒介物，及其他诸事之变化，在内界有相对精神等之影响，此皆听觉与外界的中间物之关系也。

由是述听觉与身体神经之关系。夫听官之发育，人人互有所异，感音响之力，亦随而有径庭。乃若盲人有几分特别听官之发达，故乐工以盲人为善。而听官之组织不完全者，通常之音调，犹听而不能别。或有由病气伤害等而妄动其听官，随而听觉起变化。又有以听官所起之小音微响，误为由外界而来者。故听觉者，应身体上造构机能之异同而变化，可知也。

第百三节 听觉之异象第二 次考内界上所起听觉异象之原因，关系于身体及精神之情况，不可疑别有感音响，而或喜、或悲、或快、或不快，由身心当时之情况为变异者实多。故体气精神活泼清爽时，入耳之音响悉愉快，松韵鸟语，亦有天然音乐之感。若当心衰貌悴时，闻所谓钧天广乐，徒增悲耳。以是知音响之感，由身心之事而异也。不独是也，亦有由经验习惯而生异同者。例如好音美声，乍闻之而感其美，习惯烂熟，有不知其乐者。次考听觉之相对，同时闻二种之音响，互相比较，其别愈明。又先后闻二种之音响，亦

互相对照，其别愈明。又同时大小高低之诸音，杂然并奏，则小者厌于大者、低声夺于高声而不闻，及大音高声静止，而小音低声亦可闻矣。例如海滨村落，昼间不闻波浪之声，至夜半群动屏息，拍岸之声喧訇而惊眠，是也。是皆由音响与音响比较对照而起者也。又听觉亦如视觉，有以精神思想为原因，而生妄听、幻听者，例如深夜人定后，孤影孑然，步行街衢之间，若闻足音者，是由预期意向而生。若罹病的而无声闻声，所谓生妄听也。

又幻听、妄听之原因，亦分起于感觉机上与起于中枢机上之二种而论之。感觉机上所起者，耳官之受伤害，或由其他之病气而变动，有闻一音而以为二音者，或有无声闻声，如所称耳鸣者，其他又有感觉机上所起之幻妄，不起于两耳而发于一方之耳者，如此之人，开他方之耳而用右之一耳，时生幻听。反之而用他方之耳则无之。中枢机上所起者，如以内部之想象及思想而生幻听者，是也。多起于音响之不明瞭，如以時計之摆音为人语，以铁瓶沸汤声为诵经，以波涛之音为风声松籁，皆属之，人所常经验也。又音声由人之预期而大变者，法华宗之人，以莺之鸣声为转法华经，以其意向听之，果然。又有真宗之人，以莺鸣为闻法云云，以其意向听之，亦然。要之，听觉虽由种种之事而变幻，而理既得于

学术上说明之，则亦不足怪矣。

第一百四节 触觉之异象第一 触觉者，直接接触于外物之感觉。虽不经空气、水液等之媒介物，而时间、空间则大有关系也。牵连于触觉而有觉筋，既先所略述，今合是二者而论之。夫空间上物质之大小、容量、距离、方位等，由触觉得知，固无论。时间之经过，亦由触觉得知也。如一个之物质，支于手，由其疲劳之度，得知时间之经过而触觉；又有同一物而由场所与时日大异其感者，例如物质之重量，于水中感与于空气中感，大异其轻重；又如温度，试之于水中，朝与日中，亦大异其寒温；又幼时视而感其大者，或及长而惊其小。次述筋觉上运动之感觉，余尝试验所臆定东京各市街间之距离，观其成绩，人人大异其远近之感觉，是由一二回行过时之记忆，留在心内而生此臆测也。又就重量之感觉而试验之，是又感觉识别力之随人而大异可知，盖重量者，学术上最示精细之成绩，化学上知元素分合物质不灭，全以此重量为标准，虽然，不假机器之助而自验，有大生过误者。次述身体神经之组织构造，有关系于触觉，是不必别证。总全体之在外面者，以指端唇头目盖之力为最敏，而其敏钝之别，一由于身体构造何如，而又与其身体及神经之构造组织有关系，由病的或故意的压迫神经而使之伤害，则生不觉不

随之状，可证也。

第百五节 触觉之异象第二 触觉于内界之关系，与视、听两觉同，由身心之活泼与疲劳，所感有异，要亦关于习惯经验之影响者多。例如儿童游戏，有置两手于膝上，一手握之而拍膝，一手平之而抚膝，两手间迭，互换其所为者，非颇习熟之，屡屡生误。又第二指与第三指，若第三指与第四指，交叉之而置物于其间，如有二物之感，是无他，从来一物同时触于两指之侧面，未经验也。又有以鼻之残缺而取额上之肉修补之者，然蚊虻止其鼻端，犹有止于额上之感觉。又吾人身缠衣服，足穿袜履，头戴帽子，惯而不觉，故有头戴帽子而寻之，耳挟铅笔而搜之者。次就相对性考之，每朝没井水，冬夏固一其温度，夏觉冷而冬觉温者，由相对而然。而又举重后举轻，倍觉其轻，触粗后触滑，倍觉其滑，亦皆由相对来，此例甚多。次述精神之影响，有幻触、妄触之二种，以些少之刺激为甚大之刺激，而误认其物，是为幻触，预期意向，其原因也。又有无一物之刺激而感大刺激者，是为妄触，例如地方报人之死于某寺，有谓死人负于背上而往者，是虽不见其形，自有若负非常重量之想象。又有精神病者，无人任傍，而有压迫其身体、约束其手足、紧缢其咽喉之妄触。虽然，此触觉上种种异象，要皆有其可生之理由，

而不足为妖怪。

第一百六节 嗅觉之异象 嗅觉与视、听二觉异，由香物发散之分子，直激于嗅神经而生，不待中间物之媒介，与触觉同。虽然，以其原体离嗅官而存，分子之发散，无非由两者间空气之流动及风之有无、方位等，而感其香气与否。又由触觉多少，推定其原体之距离方位。又以时地之异，则同一香气而生异感，此不待例证而可知也。次考中间要素中身体及精神与嗅觉之关系，人生而嗅觉有敏、钝之别，又有由寒疾等更不感香气者，此嗅神经之关系也。次考内界之事情，由身心之现状而嗅觉有异同，有由之而或感快或感不快者。又有由习惯而从来所感香气更不感者。又以数种香气之相对比较，以其种类、性质之异而感之较甚。又有由精神作用之影响而生幻嗅、妄嗅者，如小有刺激，自之预期意向迎之，而误认其种类、性质，为幻嗅。全无相对之刺激而感者，为妄嗅。此等于精神病者多见之。

第一百七节 味觉之异象 味觉之性质，亦一种之触觉，而全离中间物之关系者也。虽不可由此而知外物之距离方向，而因其连续长短，得知多少时间之经过，又由时间之异而其感觉生异同。故味觉之关系，空间不如时间之多。而由于时间使味觉生异同，非由外界之事情，而由内界之情况。又有

由身体神经之组织状态者，视寒疾时之无味觉可知。次考内界之事情，由身心之状况、习惯之影响及精神作用，而生幻味、妄味之异象，可以嗅觉例之。夫于味因而生味觉，虽当然之事，其无味因而生味觉者，谓之妄味，全由精神内界之冲因，动于神经之上而生者也。

第一百八节 有机感觉之异象 有机感觉，全离外界之关系，而感于内界之事情，其于空气、水液等之中间物要素，固无关矣。惟有知时间经过之力，亦稍有感体中部位之力。而其力之大，随时间年龄等而有异，是实由身体及精神之事而异也。夫此感觉者，身体内部组织间之感觉，其于造构机能固有关系，而身体及精神之情况，亦有关系。又与经验习惯亦有关系，如体中一部之感痛习惯，则不觉其苦，是也。又于相对性有关系，例如已感腹痛，而又感倍强之齿痛，有遂忘其腹痛者。又有与前时所经验者比较，而较增感觉或减之者。又有精神作用之影响，生幻觉及妄觉者。有机感觉，比于他感觉，而其位置及性质，较难识别，感于感情精神之影响尤大。故平日随气分之状，而或感快或感不快。又疾痛疴养之起，得以意志变更其大小轻重，亦人之所知，而于狐凭、犬神等为尤甚。

第一百九节 知觉之异象 知觉为感觉之复杂者，由诸感

觉之结合而成。而所关中间物者，于各感觉之条已述之，今不论。又知觉之由相对诸事，亦可就前论而推知，此惟即思想上所与之影响而言之。夫知觉虽结合诸感觉而成，其作用在认识一物为一个体。然感觉中之现见一部分者，其他部分，常以记忆中所存之观念补充之。故谓知觉之一部分，由再现作用成，可也。以是知觉一物，生种种错杂变幻。例如见木片之轮囷离奇而认为夜叉，见杨柳有纸鸢之飘摇而误为幽灵，是也。而通俗所谓妖怪者多此类，又时而思想若感情之专制预期甚强，则不啻生变象而已。遂有以幻象、妄象为知觉，而现见幻境、妄境于目前者，其例证见心理学部门，此姑略之。

第十二讲 说明篇第六 变式的心理学 各论第二

第百十节 内想之异状总论 思想有实想、虚想之二种，实想有再想、构想之二种，于正式的心理学的已述之。抑此数种之思想者，感觉材料，由外来而成现象，其错误之由感觉知觉来者不待论。虽然，思想非独由外部而已，亦由内部之观念以成立。观念之为物也，有由内而起幻妄者，故思想上之妖怪，其原因生于由感觉达思想之途次，与生于思想内部者，不可不分为二段。而思想内部，如前表为相对、专制、变式、幻境之四项。又考之内外两面，内面者，起于思想内部之异状。外面者，运动于外界之异状。其顺序为第一再想，第二构想，第三虚想，第四感情，第五意志。

第百十一节 再想之异状 再想异状之起，由于感觉及知觉有种种之异象既然矣。而又有由此二觉达再想之中途，忽生异状者。盖再想者，由记忆上之观念关系而生，而由知

觉及记忆之强弱完否，生再想之误者多。又有由习惯联想等事而生误者。今姑专就内界之原因述之。而其原因有种种，一相对者，此不啻一感觉与一感觉之相对，若一感觉与一观念之相对而已。亦有一观念与一观念之相对者，即思想内部之相对也。今再想上再起一观念，其明不明有暗与他观念相对照者，例如追忆昨年面会之友人，其面会之场处之风光，及同时会合之人，必再现，且与之对照而所忆倍为明了，浮其影象于心中。次再想之生之所要者，为注意，心力会注于或一点，一影象得非常判明，而其一点，更为心力之专注，至妨他观念之再起，一观念独专制横行，而与有关系之观念再起，先所谓专制思想是也。例如有人忽念及狐而全力专注之，遂自如感狐，再起狐之态貌、声音等而拟之，而既于内心有如是之专制再想，遂示运动于外部而不之觉，所谓无识筋动是也。夫一方专注心力，而他方生无识，自然之理。在此时，意志全失其力，是更不知前后之事情，而人无意之境遇，独于或一点者，其影象非常判明，现显于感觉上，是所谓幻境，即幻觉、妄觉所起之原因也。例如父母死而慕之甚切，则所见现父母之貌。或怖蛇者无蛇处见蛇，怖虫者无虫处见虫，是也。惟罹病而于精神上生变动者，见种种之幻境，犹如梦中现种种之妄境。在此场合，不能见现幻之别，而世

所谓妖怪者，多现见于此时。在日本古来诱天狗者，传有一日中历观诸国之高山。是盖其一时入梦境，以平生所闻天狗之观念，专制心内，而现其种种之妄境也。

第一百十二节 构想之异状 构想之异状，生于感觉，知觉之异象，固无论，实亦生于再想之变状也。何则？构想者，除去记忆中所存观念之一部分，而附加他部分，不外于再想之一种也。而其构成新影象也，或有近于事实者，或有远于事实者，如人具羽翼，或发光明，或御风、驾云等，是皆构想所成新影象，而想见此影象于心内，亦要相对之事情。而其观念，有思想之专制者，起专制于此，而支配全思想于一种之构想。于是无识筋动、无识情动、无识意动等起，而以心内之想象现示于外界，故现示幻境也。但其幻境也，又有由再想而现较为高等之妖怪者。彼宗教热信之徒，往往观见天堂，地狱之冥界，是皆不外于构成想象之专制。而精神病者其例尤多。要之，再想之现妄象、幻境者，谓之妄象。构想之现妄象、幻境者，谓之妄想。

第一百十三节 虚想之异状 第一 虚想之位于第一者为概念。概念者，即实想之诸观念，而比较分类抽象概括者也。实想有误谬，或其比较抽象作用有误谬，则由是所得之概念，亦不能无误谬。而断定者，又结合概念而成。纵令概念无误

谬，而其结合不得正，则将不免陷于虚伪。一人曰，雷者，神也。一人曰，雷者，兽也。夫此二者，虽有断定形式，以其结合不得正，不能合于道理。何则？结合概念，虽不得不照经验上之事实，而当智力未发达，不能明知因果之关系。见迅雷之时，有雷兽之降，直指之为雷，而兽与雷之间有何如关系，不推究也。又如视银汉为天河，视月中之影为玉兔，皆同之。次推理者，由断定相合而构成之，既知断定之所以误谬，则推理之所以误谬可知矣。要之，概念之错误迷妄，谓之妄念。断定之错误迷妄，谓之妄断。推理之错误迷妄，谓之妄理云。

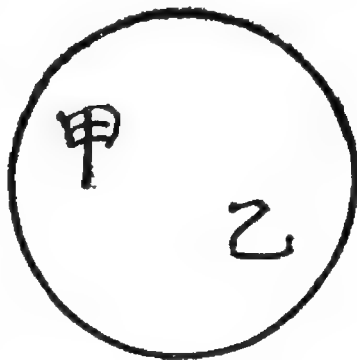
第百十四节 虚想之异状第二 次由虚想内部之情况，而考妖怪变幻之所以生，第一为相对，亦与实相同。夫知部分者，由有全体，知原因者，由有结果。诸思想无不有相对之关系，以故人智之性质，无不限于相对。如有机与无机相对，有智与无智相对，东洋与西洋相对，文明与野蛮相对，互得知也。是故经验之范围狭小，而所记忆之事实寡乏时，思想大不免有误谬，就同有神若灵魂之思想者，因知识经验之乏与富而迥然不同，皆人之所知也。而智者学者，就神及灵魂有高尚之思想，亦由与目前所现之诸象相对而想定者，如形而上与形而下相对，无限与有限相对，绝对与相对相对，

可知，然则其所谓神与灵魂者，果其真神灵耶？否耶？未可知也。况于愚者之所想定耶！第二虚想之专制。凡学问之研究，在集合思想之全力于一点，非其一点思想之专制不能。然其思想若非有益于社会，而注于自己一身之利益者，或集于不道德的、不正义的之事项，亦不得不谓之一种之迷误。例如自欲有所侥幸，而祈愿之于神，若由卜筮、人相等前定之是也。而如此全思想，一专注于此事，虽必有多少之效验，是毕竟不免迷误。而其所以效验者，非卜筮、人相之力，而专注集心之力也。人若向一点而专注者，识觉其一事之力甚强，他之诸事，经过于无识不觉之中。而诸事实中，惟识觉其最初预定者。如由卜筮言，何日可得幸福，则虽于其日有多少之不幸，皆不留意，即仅有小幸福，亦以为大幸福以实其言。反之，而得不幸灾难之预言，不但视小不幸以为大不幸而已，有沮丧失望自招灾害者。是皆专注专制若信仰之结果也。又世间之破家丧产，不幸累至，兴家恢业，幸福累来，或虽谓天运使然，亦由人力自招者居多。盖人沉沦于不幸，多少精神错乱，虽自思慎重处事，犹不能如往时之精确，不免疏漏者多，是商人之一失败者，所以有再三失败之倾向也。而际会幸福者，心泰气盛，而思想精审确当而益得幸福。如此者，亦不可不以专制之理说明之。

第百十五节 虚想之异状第三 一方有专制而他方生无识，固无论。亦有一方无专制而全面生无识者，如睡眠中，观省于内作为于外者，多不自觉。又有一时思想之专制，继而变为无识者。又有思想前后全立于反对而互相抗争者。又有二样相反之思想，并存于同时者。又有全为反对之思想之专制者。表之如下：

- 甲 前时专制而后时变为无识者。
- 乙 前时之思想与后时之思想全相反者。
- 丙 同时有二样相反之思想并存者。
- 丁 惟反对之思想专制者。

此丁者，全入于幻境者也。甲者，前时思想专制而后时变为无识，吾人日夜由之，致不足异。如昼间有多少思想之专制，及夜间就寝，而变为无识，若精神病则达其极端者也。乙者，前后之思想相异，先所谓意识之中心一变，初在甲点，后移于乙点，犹甲党占领政府，一变而乙党占领之。



例如精神病、狐凭病，病前与病中，全有别思想，俄如化为别人者，是其在我心中而支配内界之主观念，变其位置，故也。然于此有一说，谓脑髓分左右两半球，平常者左半球独营作用，右半球休止，罹精神病、狐凭病时，右半球亦呈其作用，故前后全异思想，而此说未为可信。何则？无一半球独活动而他半球休止之理，若由此臆说，则当谓平常两半球互一致而呈作用，在病时两半球各独立而呈作用，始稍稍有一理也。又丙者，同时二样之思想并立，在平时往往经验之，至病中倍见其甚。例如有狐凭病，而自己之思想，与凭依于狐之思想，两样并存，是在内界中甲、乙两中心并立而呈作用，犹两党对立而支配一国。若又由半球说，则可解为左半球与右半球两者同时作用。又可由假定之界说，解为两半球之一致作用与别立作用，得同时并存也。又丁者，平常之思想全消灭，而反对之之思想，独专有全力，是所谓入幻境之状态，或全分入于精神病界之境遇也。即前所揭图中，乙观念专有思想之中心，而支配全界。又由半球说，为半球独呈作用。而此状态凡有三样：其一，精神由一方法而失其中心，至全体止由他人之思想，以机械的应其命令，是催眠境遇之状，自失其中心而附以他人之思想者也。譬之一国，既失其主权，立于他国政令之下。其二，思想作用之变动，其感境

虽依然如常，而论理断定之力，若失其中心，全以反对平常之思想下判断。如狂人中有名妄想狂者，图挟泰山以超北海，或计画架设铁桥于太平洋，是也。既自以此妄想为确实，更不怪之，而闻他人之怪之则反以不狂为狂。其三，感觉上现幻境，视人之不见，听人之不闻，谓目前全见别世界，是有精神病者多所见也。盖人者，有肉眼与心眼，见外界现象者，肉眼之力；见内界观念者，心眼之力。若心眼专其力，而肉眼失其力。至见心内之幻境，虽平常之人，在梦中恒见之，决不足怪，但醒时而入梦境，则谓之精神病中之状态而已。

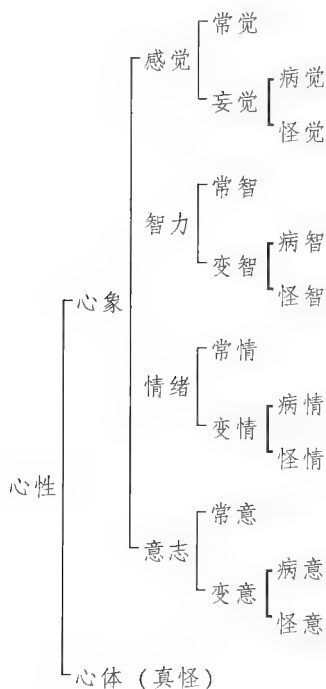
第一百十六节 感情之异状 以上述思想上所现之异象，推此理而感情及意志上所起之变幻可知。感情亦不免相对，对苦知有乐，对乐知有苦，若有乐而无苦，则其乐非己之乐，故苦乐俱非可一定者，由精神上之状况而为种种之变更也。又有感情专制、而当其炽时，诸思想全为感情之命令所左右，其悲时是非不能辨，其畏时进退不能处，而达其专制之极。不但一方生不觉而已，有一心全入于无识之境遇者，故人愤怒而至其热度最高，有不自觉其举动。或又由感情专制之炽，而现种种之幻境，如见别世界者，睹宗教信者之热度高，而现见地狱极乐之景况可知。是亦思想之中心一变，而以一种

之感情为其中心也。其感情各种之说明，先于第七十四节以下详述，此略之。

第百十七节 意志之异状 智力感情之为相对性，既如前述，意志亦然。抑意志者，虽若以自由为性，而立于相对之范围外，其发动也，仍由心内之状态，而其诸状态，由于诸观念间互相比较对照，故虽一举一动，亦无非比较对照之结果。夫鼓动意志之动力者，谓之动机，实意志之原因也。此原因数多竞起时，其间不能无比较对照。而其结果，至于向一方而决意志之举动，是亦由相对来也。其他意志作用中选择、决断等，皆无不相对。又意志有专制，当其起时，有不觉一切之举动者。如所谓眠行之梦中发语，或起而步行，是也。又病气若醉人，不但不自觉其举动而已。有其举动全异于平时而如出别人者，或又全在幻境，无物而欲擒之，无声而欲听之，实呈奇怪之举动，于精神病者多见之。又如催眠术者，其举动应答他人之命令，而无自制之意力，是内部之思想失其连络，而有反射外部命令之状态者也。其意志之各作用，当参观第八十三节以下。

第百十八节 说明篇结论 以上所述妖怪学总论，以心理学为中心、为本城而论之。其讲述涉一年间，或有不说其前而述于后及详于前而略于后者，或前重后复者不鲜。故于

此揭心理学所关分类之略表，以便一览：



此表中，心体关于真怪，心象关于假怪，而并及理怪者也。心象虽常分智、情、意之三者，以便宜分为感觉、智力、情绪、意志之四种。其中考究常觉、常智、常情、常意为正式的心理学。其变式的心理学，有病的者属精神病，怪的者，虽正属于心理的妖怪学，而与病的同为心象之变态异常，亦

不可不加于变式的心理。今考之心象各作用之上，而为其所属妖怪之分类，先分变觉如下表：

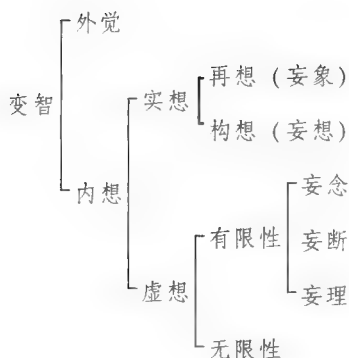
变觉	变觉（变视、变听、变嗅、变触、变味）
	幻觉（幻视、幻听、幻嗅、幻触、幻味）
	妄觉（妄视、妄听、妄嗅、妄触、妄味）

以此变觉之名称重复，或改总称之变觉为“异觉”可也。

是主观上之分类也。若对之而示客观之境遇，如下表：

变觉（主观的）	……………变象（客观的）
幻觉（主观的）	……………幻象（客观的）
妄觉（主观的）	……………妄象（客观的）

其中变觉者，由事物与事物关系相对，而多少变其形、以现于感觉上之谓。例如同一天，朝时与中天之时，异其大小。次幻觉者，其原因由外界入来，加以想象，全有别物之感之谓。例如见绳认蛇，见木骨为鬼形。此妄觉者，外界全无其原因，独由内界之想象而起。例如无物见物，无音闻音。次变智分类如下：



此分类者，对照于常智之分类而设。但置无限性者，是示假怪与真怪之关系，明所以有限之道理穷而无限真怪现者也。次示变情之分类如下：



凡关于妖怪之情为怪情，此怪情与恐怖之情联络而起时，为苦痛性。若此怪情与好新奇之情连带而起时，则为快乐性。是人所以恐妖怪而又同时有好之之情也。又于复情之上，其相对性，亦有苦痛性及快乐性之二种。而设此相对性与绝对性之二者，同为示假怪与真怪之关系也。次表变意如下：



关于假怪之意志，虽无可论善、恶之理，而关于伪怪之意志，有出于故意者，不得不论其善、恶。故意志之上，要设善、恶二种而考究之。次于复意之上，设相对性与绝对性之二，以感情同例。

以上分类，为变式的心理学，即心理学的妖怪所关心象之分类也。由是就心体而一言真怪之如何。

第百十九节 真怪论 抑真怪者何耶？当先举假怪与真怪而比较之。假怪者，心象、物象上之所现，固有限相对差别而可知的也。反之，而真怪者，无限绝对而不可知的也。既谓之不可知的，其内部之状态固不可知，其物存耶、否耶，似亦不可得知。虽然，详究假怪而自知真怪之存，又达观心象之内部，自得接触真怪之灵光。吾人由理论与实际，均得证明真怪之存在也。宗教家谓之天启，详言之，则吾人之得接触体达真怪者，非吾人之力，而由真怪本境启示吾人之谓也。佛教有自力、他力之二道，吾人之力，得开示真怪，是谓自力；若吾人之力不能达之，而由真怪本境启示于吾人之

上，所谓他力也。此二论者，其实同一，盖以吾人之心，解为相对性之心象，而非绝对性之心体。则于吾心之上，发真怪之光者，不可为吾人之力。若反之，而以吾人之心，纵为相对性心象，然此心象者，本绝对性之一部分，自于吾人之心，含有绝对之真怪，所以体达之者，亦不外吾人之力。故在于佛教中唱自力之宗旨者，说我心本体即佛，一切众生悉有佛性，吾人之感应悟道，在开现本来我心象中所包有之心体，是自力及他力之所由分，又同一宗教所以存此二说也。虽然，更溯二说之本源而推穷之，其理一而无二致，可知。

次论真怪者，有如何关系于宇宙万有之上。抑此天地与万物，本皆由真怪本体开发来者，开示其真相于眼前万有万象之上，因当然也。此开示有内、外之别，所谓内界之开示与外界之开示也。外界之开示，于物界之上现真相。内界之开示，于心象之上现真相。内界之开示，于吾心象之内部，开现不可思议之灵光，吾人深思静虑而自得接触之，是也。外界之开示，吾人睹天地万有，自于其间浮美妙之观念，或于天文上见其美，或其山川上见其美，或于草木禽兽上认其美。此美也，直由无限之本境开现来，吾人接之而又惹起无限之感想也。而在外界示此美者，太阳，于内界示其神者，良心也。其一现美妙之相，其一开灵妙之光，故二者真可谓

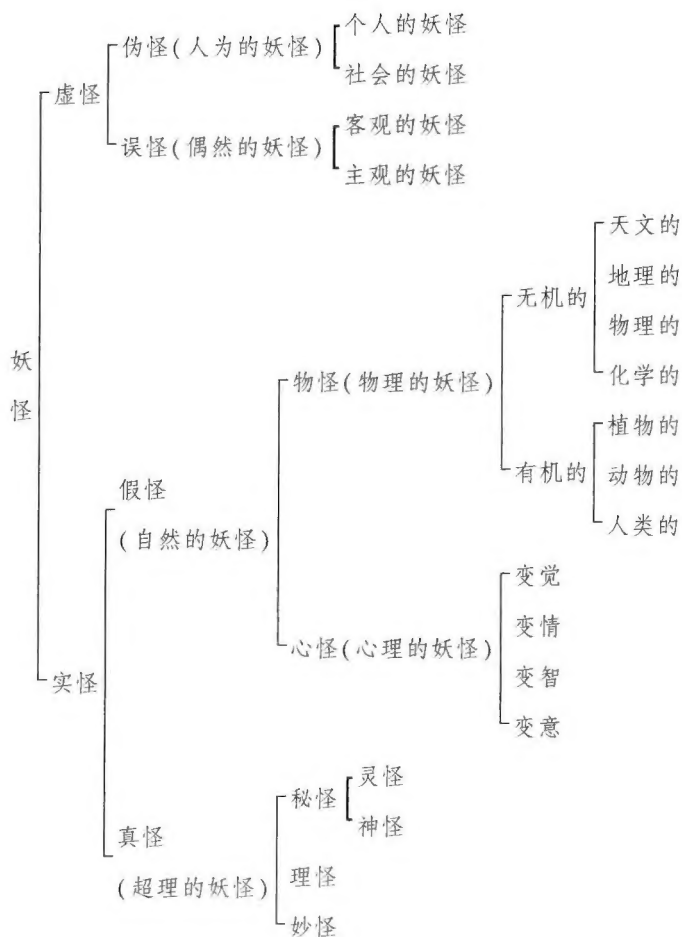
开发真怪之神气者。若在外界无太阳，天地暗黑，吾人遂无由观其美妙；若在内界无良心，又如何得接触灵妙之神光，而叩其真体之关门也。今以其开现于物界、心界之别，而谓外界之开现为灵怪，内界之开现为神怪。

此灵怪及神怪，皆不可思议，而为吾人所不可知者，人智以上，道理以外，故谓之秘怪，即是理外之理也。虽然，此必非理外之理，必非人智以上，其所以然者何耶？曰：若以吾人之心为有限者，真怪之境遇，固不可不在人智以上道理以外。若又以此有限之心为无限之心之一部分，有限之心中，自包有无限之心。此理外者，尚得在理内。盖由吾人所有无限之心，虽为理外，由无限心，则不可不在理内。今论之于智力之上，有无限性与有限性之二种：若由无限性之智力，则真怪与心体，皆在道理以内，是知道理有有限性与无限性之二种。普通之道理，虽有限性，高等之道理，则无限性也。故若由此无限性之道理而论真怪，其体非秘怪，而不可不谓理怪。吾人之心，虽有智、情、意三种之作用，其体现于无限之心体上，则三者在外面虽有有限性，其内面自具无限性。宗教者，皆以脱却此有限性而体达无限性为目的，而此体达，或有由无限性之智力者，或有由无限性之感情者，或有由无限性之意志者，故有天台为智宗，禅宗为意宗，净

土门为情宗之论。既智、情、意共带无限性，则名此真怪为秘怪或理怪，皆觉不当。何则？此二者，由道理上所与之名称也。即秘怪者，谓在道理以外，理怪者，谓在道理以内，而其以外者，对有限性之道理而云，其以内者，对无限性之道理而云，故若加之以无限性之情，无限性之意，当名之以妙怪。此妙性，脱有限性之智、情、意，而达无限性之智、情、意，真善美圆满之体之名也。且又秘怪者，虽以道理内外之异其所视而异其名称，而不可不知此二者之一揆。由一方观之，为秘怪，由他方观之，则理怪也。由表面认之，为理怪，由里面考之，则秘怪也。盖真怪，亦理怪，亦秘怪，亦理外，亦理内，惟呼之为妙怪可也。而妖怪学者，主由智力道理论明，由此点而名之为理怪，又无不可。今示以上论述真怪之分类表如下：



第一百二十节 结论 全论告终，揭妖怪之全表，以为总论之结论：



上表中，伪怪者，由人之意志工夫构造作为之妖怪，分之为人之及社会的二种。个人亦有奇情的与利己的二种，或如虚言大言，有起于奇情与起于利己之二样，或作伪掩蔽

等行为，多起于利己。次社会的，亦有属平时与关变时之别，其平时，政略上权谋术数；变时有天灾与战乱之别，在战乱中，战略上之谋术是。虽然，此人为的妖怪，今回讲义略之。次误怪者，偶然之事，误认为妖怪，有外界一方与内界一方所起之二种，谓之客观的妖怪及主观的妖怪，又有起于内、外两界间者，例如二回若三回之大火，异年而同月同日起者，以为此日有关系于大火，而目之为凶日。此偶然暗合，而误以为不思议之关系。又梦见人之死亡，而实际会其死者，世人真以之为怪物，其实多出于偶然，不足为不思议也。其他有臆病者，夜中旅行，途遭他人而认为怪物。或于树枝揭灯，而远方偶然认为怪物。总称之为误怪云。

次假怪者，非人为，非偶然，而自然起者。此妖怪有现于物上、现于心上之别，一者物怪，即物理的妖怪；他者心怪，即心理的妖怪。而属物怪者，由天文学、或地质学、或物理、化学、或动物学、植物学，得考究其理，又属心怪者，可以心理学说明其理。次真怪者，是真正之妖怪，指先所谓绝对无限之体而名也。假怪虽实怪之一，而讲究之达其原理时，则基于寻常之规则道理可知。今日人智所谓妖怪，他日之人智，或可知悉其理。反之，而真怪者，虽如何而人智进步，终不可知，是超理的妖怪也。此所谓真怪之本体，到处

遍在，不问物之上或心之上，渐研究之而达其本原实体，皆为真怪。终于不可知的，不可思议，即物者有物之现象与本体，心者有心之现象与本体，达物之本体则可谓真怪，达心之本体亦是真怪也。今欲区别此二者，而云一灵怪，一神怪，灵怪者，物之本体之妖怪；神怪者，心之本体之妖怪也。而灵怪及神怪之二者，皆神秘不测，在人智以上、道理以外者，合称之为秘怪。若灵怪、神怪二者相合而一体，而至与道理一致无二途，则谓之理怪。然则真怪虽有三种之别，其实通为一也。

就以上数种妖怪观之，伪怪、误怪，是固非妖怪，全出人之虚构误谬，故谓之妄有。次假怪，虽非道理上之真怪，而事实上现为妖怪，在里面虽非妖怪，而表面则为妖怪，故谓之假怪。至真怪，则独为真正之妖怪，除之，而无他之真妖怪，故谓之真怪。有此四种者，以伪怪、假怪及真怪为三大怪。考之世界上，世界者，有无限绝对之世界与有限相对之世界，又别有人间世界，此人间世界，跨在两界之间，能与两界相通，谓之三大世界。今与此三大世界相应，而妖怪亦有三大种：即真怪者，所谓绝对世界之妖怪；假怪者，所谓相对世界之妖怪；伪怪者，所谓人间世界之妖怪。而至误怪，位于自然与人为之间，伪怪及假怪上偶然生者，别无对

之之世界，¹¹亦不以之为一大种之妖怪。以是举妖怪之种类，伪怪、假怪及真怪之三大种。就其关系于真怪而开示其理于人又能讲体达之之道者，即宗教也。次研究假怪之道理而明之者，一般之学科也。而关于伪怪而成立者，人情、风俗、政事等也。故研究伪怪者，得知社会人情之奇智妙用；究真假怪者，得晓万有自然之奇变妙化；研究真怪者，得悟神佛之奇相妙体。是故，欲知社会人情之机密，当考究伪怪；欲知物心万有之机密，当考究假怪；欲知人物幽灵之机密，当考究真怪。盖其第一，于考治有关系；其第二，于教育有关系；其第三，于宗教有关系。是余妖怪学研究之顺序。而其目的，在于去伪怪、拂假怪而开真怪之所以也。